ROGER SCRUTON

DESPRE NATURA UMANĂ

...Unul dintre cei mai importanți gânditori ai epocii sale...

ANTHONY O'HEAR
director onorific,
Institutul Regal de Filozofie

book
HUMANITAS

Filozof, scriitor, publicist, compozitor, realizator de emisiuni de televiziune, editor, Roger Scruton (1944–2020) a fost una dintre cele mai marcante şi mai originale personalităţi ale vieţii intelectuale britanice. După ce a studiat filozofia la Colegiul Jesus din Cambridge, a petrecut un an în Franţa, predând la Colegiul Universitar din Pau. În decursul carierei sale, a fost profesor de filozofie la Colegiul Birkbeck din Londra şi la Universitatea din Boston şi a ţinut cursuri la numeroase universităţi de prestigiu, între care Princeton, Stanford, Louvain, Oslo, Bordeaux şi Cambridge. A fondat Grupul Conservator de Filozofie, care, în anii ’70 şi ’80, a avut o puternică influenţă asupra curentelor de opinie din Marea Britanie. Articolele sale, pe teme politice, sociale şi culturale, apar frecvent în presa engleză şi americană. Roger Scruton a jucat un rol important în trezirea interesului, în Occident, asupra situaţiei disidenţilor din ţările comuniste, fiind decorat pentru sprijinirea rezistenţei anticomuniste de către preşedintele ceh Václav Havel. Cărţile lui au fost traduse în peste 20 de limbi.

Cărţi: *The Aesthetics of Architecture* (1979), *Kant* (1983, 2001, trad. rom. Humanitas, 1998, 2006), *Spinoza* (1987, 2002, trad. rom. Humanitas, 1996, 2006), *A Land Held Hostage: Lebanon and the West* (1987), *Modern Philosophy: An Introduction and Survey* (1994), *The Aesthetics of Music* (1997), *An Intelligent Person's Guide to Modern Culture* (1998, 2000, trad. rom. *Cultura modernă pe înţelesul oamenilor inteligenţi*, Humanitas, 2011, 2017), *The West and the Rest: Globalization and the Terrorist Threat* (2002, trad. rom. *Vestul şi restul: Globalizarea şi ameninţarea teroristă*, Humanitas, 2004), *I Drink Therefore I Am: A Philosopher's Guide to Wine* (2009; trad. rom. *Beau, deci exist: O călătorie filozofică în lumea vinurilor*, Humanitas, 2014), *Beauty* (2010), *The Uses of Pesimism And the Danger of False Hope* (2010; trad. rom *Foloasele pesimismului şi pericolul falsei speranţe*, Humanitas, *2022*), *Sexual Desire: A Philosophical Investigation (2006; trad. rom. Dorința sexuală: O cercetare filozofică, Humanitas, 2019), Notes from the Underground* (2014).

ROGER SCRUTON

DESPRE NATURA UMANĂ

Traducere din engleză
de Adina Arvatu

Roger Scruton
On Human Nature
Copyright © 2017 by Princeton University Press
All rights reserved.
No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the Publisher.

Acest e-book este protejat de legea drepturilor de autor. Reproducerea sa integrală sau parţială, multiplicarea sa prin orice mijloace şi sub orice formă, punerea sa la dispoziţie publică pe internet sau în reţele de calculatoare, stocarea sa temporară sau permanentă pe diverse dispozitive sau în sisteme care permit recuperarea informaţiei, gratuit sau în scop comercial, precum şi alte fapte similare, fără permisiunea scrisă a editurii reprezintă o încălcare a legislaţiei privind protecţia dreptului de autor şi se pedepsesc conform legilor în vigoare.

© HUMANITAS, 2023, pentru prezenta versiune în limba română (ediţia digitală)

ISBN: 978-973-50-7906-2 (epub)

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021.408.83.50, fax 021.408.83.51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0723.684.194

Cuprins

Prefaţă
1. Genul uman
2. Relaţiile umane
3. Viaţa morală
4. Obligaţii sacre

PREFAŢĂ

Prezentul text este o versiune revizuită a celor trei prelegeri comemorative Charles E. Test pe care le-am ținut, sub auspiciile Programului James Madison, la Universitatea Princeton în toamna anului 2013. Sunt foarte recunoscător programului și directorului acestuia, Robert P. George, pentru invitație și pentru ospitalitatea pe care mi-au arătat-o în timpul vizitei. Sunt recunoscător îndeosebi publicului plin de viață pe care un vizitator se poate aștepta întotdeauna să-l găsească la Princeton, precum și spiritului de cercetare neîngrădită care domnește acolo. Pregătind aceste prelegeri pentru publicare, sunt conștient că ele reprezintă cel mult un rezumat al vederilor mele și nu rezolvă toate dificultățile care-i vor veni în minte cititorului atent. Unele dintre aceste dificultăți sunt discutate în cartea mea, *Sufletul lumii*, și în cel de-al patrulea capitol adăugat prelegerilor de față. Altele vor trebui să aștepte o încercare ulterioară de a le lămuri sau, dacă nu, să mă însoțească în mormânt.

Versiunile preliminare ale acestei lucrări au fost citite de Bob Grant, Alicja Gescinska și de doi recenzenți anonimi ai editurii Princeton University Press, toate comentariile lor fiindu-mi de un imens folos.

Scrutopia, Paște 2016

1
GENUL UMAN

Noi, oamenii, suntem animale și, ca atare, suntem supuși legilor biologiei. Viața și moartea noastră sunt procese biologice asemănătoare celor pe care le putem observa și la alte animale. Avem nevoi biologice și suntem influențați și constrânși de gene, care au propriul lor imperativ reproductiv. Iar acest imperativ genetic se manifestă în viața noastră emoțională în feluri care ne reamintesc de trup și de puterea pe care o are asupra noastră.

De secole, poeții și filozofii – în frunte cu Platon – spun povești despre iubirea erotică. Ele învestesc obiectul iubirii cu o valoare, un mister și un statut metafizic ce par să îl scoată în afara rânduielii naturale. Biologia nu pare să figureze mai deloc în aceste povești, chiar dacă ele n-ar avea nici o noimă fără condiția noastră de animale reproducătoare, care și-au câștigat o nișă prin selecție sexuală.

Precum cimpanzeii, lupii și tigrii, suntem ființe teritoriale. Ne revendicăm teritoriul și luptăm pentru el, iar genele noastre, care necesită tocmai o astfel de revendicare exclusivă de habitat pentru ca replicarea lor să fie garantată, contează pe victoria noastră. Și totuși, atunci când luptăm, o facem de regulă în numele unui ideal înalt: dreptate, libertate, suveranitate națională, chiar Dumnezeu însuși. Încă o dată, avem, se pare, obiceiul de a ne spune povești care nu fac nici o trimitere la realitățile biologice de la care pornesc.

Până și cele mai nobile trăsături umane au o bază biologică – sau cel puțin așa s-ar părea. Sacrificiul de sine care o face pe femeie să lase totul la o parte pentru copiii săi, curajul care le dă ființelor umane puterea să îndure cele mai mari greutăți și primejdii de dragul unui lucru pe care îl prețuiesc, chiar și acele virtuți, precum cumpătarea și dreptatea, ce par a ne impune să ne înfrângem propriile dorințe – toate, după opinia multora, au un echivalent în rândul animalelor inferioare și o unică explicație, care e valabilă pentru toate speciile. Afecțiunea personală a fost introdusă în sfera biologicului mai întâi de către Freud, cu teoria lui ultra-metaforică, acum în mare parte discreditată, referitoare la libido, iar mai apoi de teoria atașamentului a lui John Bowlby, pentru care iubirea, sentimentul pierderii și doliul sunt explicabile, cel puțin în parte, drept produse filogenetice ale nevoii noastre de a avea o „bază de siguranță“.[1] Bowlby era psihiatru și știa prea bine că ființele umane nu doar își moștenesc capacitățile emoționale, ci le și adaptează și rafinează. Cu toate astea, el a descris iubirea, sentimentul pierderii și doliul ca procese biologice și a susținut că „legătura pe care o are copilul cu mama lui este versiunea umană a unui comportament adesea observat la multe specii de animale“[2].

Punând acest comportament în contextul lui etologic, Bowlby a reușit să dea o explicație mult mai plauzibilă a atașamentelor noastre primare decât cea oferită de Freud și de continuatorii săi direcți. Sentimentele noastre personale de afecțiune, afirma el, trebuie explicate în termeni funcționali, prin rolul pe care îl îndeplinesc în „mediul [nostru] de adaptare evolutivă“, termeni care nu operează nici o distincție ontologică radicală între noi și alte mamifere. Descoperirea hormonului oxitocină și a efectului pe care îl are asupra animalelor din multe specii diferite, predispunându-le la relații afectuoase cu alți membri ai aceleiași specii, a întărit și mai mult ideea că atașamentul poate fi înțeles și explicat independent de poveștile cu care noi, oamenii, îl împodobim.

Când Darwin și Wallace au venit pentru prima dată cu ideea selecției naturale, s-a pus întrebarea dacă nu cumva numeroasele noastre atribute „superioare“, precum moralitatea, conștiința de sine, capacitatea de a simboliza, arta și sentimentele interpersonale, creează un asemenea decalaj între noi și animalele „inferioare“ încât să necesite o explicație de alt tip. La început, Wallace a răspuns că nu, dar mai târziu și-a revizuit părerea, trăgând concluzia că există un salt calitativ în rânduiala lucrurilor, care face ca facultățile superioare ale speciei umane să aparțină unei alte categorii decât trăsăturile pe care le avem în comun cu vecinii noștri de evoluție. În cuvintele sale: „Suntem înzestrați cu abilități intelectuale și morale care sunt de prisos din punctul de vedere al nevoilor evolutive“[3] și, de aceea, existența acestor abilități nu poate fi explicată prin mecanismul selecției naturale în vederea adaptării.

Darwin a rămas însă neclintit în convingerea sa că *natura non facit saltus* și, atunci când a scris *Descendența omului*, a căutat să demonstreze că diferențele dintre ființele umane și alte animale, deși semnificative, pot fi totuși armonizate cu teoria dezvoltării în trepte.[4] În opinia lui Darwin, simțul moral se află în continuitatea instinctelor sociale ale altor specii.[5] Prin teoria selecției sexuale, el a dat o descriere avansată a resurselor pe care le are la dispoziție selecția naturală și a formulat ipoteza, preluată în zilele noastre de Steven Pinker și Geoffrey Miller, potrivit căreia multe dintre facultățile „superioare“ ale omului, cum ar fi arta și muzica, care par la prima vedere lipsite de orice funcție evolutivă, ar trebui privite ca rezultate ale selecției la nivel sexual.[6] Mai târziu, Darwin a formulat o teorie a emoțiilor umane în care compara exprimarea lor prin mimică și gesturi cu expresiile întâlnite la alte animale, cu scopul de a arăta că decalajul perceput dintre noi și verișorii noștri de evoluție nu e o dovadă a originii noastre separate.[7]

GENETICĂ ȘI JOCURI

Această controversă a dobândit un cu totul alt caracter după studiul inovator despre genetica populației al lui R.A. Fisher.[8] Unele probleme care lui Darwin nu i-au dat pace toată viața – de pildă, selecția sexuală a unor trăsături disfuncționale (problema cozii de păun) sau „altruismul“ insectelor (problema mușuroiului de furnici) – își schimbă radical datele atunci când procesul evolutiv nu mai este localizat la nivelul reproducerii sexuale a

animalului, ci la nivelul replicării genelor.[9] Mai mult, așa cum au arătat John Maynard Smith și G.R. Price într-un elegant eseu[10], acest nou mod de a concepe selecția naturală, ca fiind determinată de „strategiile“ de replicare ale genelor, permite aplicarea teoriei jocurilor în domeniul competiției genetice, ceea ce generează o soluție ingenioasă la o altă problemă faimoasă – aceea a agresiunii, observată de Darwin și studiată în detaliu de Lorenz.[11] Rutul la cerbi poate fi explicat ca o „strategie evolutiv stabilă“: adică o strategie care permite reproducerea genelor cerbilor în timpul împerecherii și care, în același timp, asigură genelor ciutelor cel mai bun randament pentru investiția lor reproductivă. Această abordare, generalizată de către R. Axelrod[12], a avut consecințe profunde, demonstrând, de pildă, că ar putea exista un avantaj evolutiv în comportamentele de cooperare altruistă, chiar și atunci când ele nu țin de selecția de rudenie (ca atunci când liliecii femele își împart, se pare, prada de sânge cu alte femele mai puțin norocoase din colonie). Aceeași abordare a inspirat, totodată, o teorie generală a „altruismului“, capabilă să explice, potrivit susținătorilor ei, nu doar sacrificiul de sine neșovăitor al furnicii-soldat, ci și pe acela, plin de teamă și eroic, al soldatului uman.[13] Pe scurt, se pare că suntem cu un pas mai aproape de demonstrarea afirmației lui Darwin potrivit căreia simțul moral se află în continuitatea instinctelor sociale ale altor specii.

Abordarea genetică nu a rămas însă necontestată. Promotorii „selecției de grup“ au susținut că selecția trebuie să aibă loc la un nivel mai înalt decât cel al genelor pentru a putea explica comportamente sociale complexe precum auto-limitarea populațiilor și modelele de dispersie ale unei turme.[14] Alții și-au exprimat scepticismul cu privire la supoziția că ar exista micro-tranziții ce pot duce, printr-un lanț de transformări, de la comportamentul social al animalelor la comportamentul social al oamenilor. De exemplu, Chomsky a susținut că însușirea limbajului e o chestiune tranșantă, de tipul totul-sau-nimic, care presupune dobândirea unei capacități creatoare bazate pe reguli, ce nu poate fi obținută prin simpla acumulare de conexiuni individuale între cuvinte și lucruri.[15] Adepții teoriilor lui Chomsky ar respinge din start orice încercare de a vorbi despre un limbaj la animale – ca, de pildă, la cimpanzei și delfini –, idee ce altădată era primită cu entuziasm, ca fiind o dovadă că animalele sunt ca noi sau că noi suntem ca ele[16]. Oricât de interesante ar fi conexiunile cuvânt–lucru sau cuvânt–experiență pe care le pot face animalele, aceste conexiuni sunt de cu totul altă natură decât cele cuprinse într-o gramatică transformațională. Ele sunt mai degrabă niște asociații răzlețe care, lipsite fiind de reguli generative și organizare semantică, rămân la fel de inadecvate ca instrumente de gândire, dialog și interogare precum țipetele de avertizare ale păsărilor și maimuțelor bonobo sau datul din coadă la câini. Din nou, obiecția nu este acceptată drept concludentă pe scară largă, iar geneticienii au avansat teorii „protolingvistice“ menite să demonstreze că ar putea exista mici progrese răzlețe în direcția competenței lingvistice și că aceste progrese ar fi selectate la nivel genetic[17].

GENE ȘI MEME

Știm că specia umană s-a adaptat la mediu; dar mai știm și că ea a adaptat mediul la nevoile proprii. A transmis aceste adaptări progeniturilor sale nu doar pe cale genetică, ci și culturală. Și-a modelat lumea prin informație, limbă și schimb rațional. Și deși toate aceste trăsături pot fi confirmate de biologie și integrate în teoria evoluției[18], această teorie nu se va ocupa, în primul rând, de replicarea genelor, ci de reproducerea societăților. Mai mult decât atât, societățile umane nu sunt doar grupuri de primate care cooperează: ele sunt comunități alcătuite din persoane care se judecă reciproc, organizându-și lumea în jurul unor concepte morale care probabil nu-și au locul în gândurile cimpanzeilor. Este posibil ca științele cognitive să ajungă într-o bună zi să încorporeze aceste concepte morale într-o teorie a creierului și a funcțiilor sale, iar această teorie să fie o teorie biologică. Însă adevărul ei va fi stabilit prin confruntarea cu acele capacități specific umane care, în cuvintele lui Wallace, par „de prisos din punctul de vedere al nevoilor evolutive“, și nu prin comparație cu acele trăsături ale constituției noastre biologice pe care le avem în comun cu alte animale.

Filozofii care susțin astfel de argumente au avut, însă, de înfruntat un puternic curent de opinie care, de la publicarea *Genei egoiste* a lui Richard Dawkins, și-a croit făgaș prin toate canalele vieții intelectuale. Selecția naturală poate explica toate dificultățile ridicate de cultura umană, susține Dawkins, de îndată ce înțelegem cultura ca având aceleași principii de dezvoltare precum organismul individual. Așa cum organismul uman este o „mașină de supraviețuire“ dezvoltată de gene autoreplicante, la fel, o cultură este o mașină dezvoltată de „meme“ autoreplicante – entități mentale care folosesc energiile creierelor umane pentru a se multiplica, în același fel în care virusurile folosesc energiile celulelor. Asemeni genelor, memele au nevoie de *Lebensraum*, succesul lor depinzând de găsirea unei nișe ecologice care să le permită generarea altor exemplare de același tip. Nișa aceea este creierul uman[19].

O memă este o entitate culturală autoreplicantă care, odată intrată în creierul unei ființe umane, îl folosește pentru a se reproduce – la fel cum o melodie populară se reproduce prin fredonat și fluierat, răspândindu-se ca o epidemie într-o comunitate umană, așa cum s-a întâmplat cu „La donna è mobile“ chiar a doua zi după premiera lui *Rigoletto*. Dawkins susține că ideile, credințele și atitudinile sunt formele conștiente pe care le iau aceste entități autoreplicante, care se propagă asemeni bolilor, și anume folosind energiile organismului-gazdă: „Exact așa cum genele se propagă în fondul genetic, sărind dintr-un corp într-altul prin intermediul spermatozoizilor și al ovulelor, tot astfel memele se propagă în fondul memetic sărind dintr-un creier într-altul printr-un proces care, într-un sens larg, poate fi numit imitație“[20]. Dennett adaugă observația că acest proces nu este neapărat nociv[21]: există, printre organismele parazitare, atât simbionți, care coexistă inofensiv cu gazdele lor, cât și mutualiști, care chiar sporesc capacitatea gazdei de a supraviețui și prospera în mediul ei.

Pentru a face teoria cât de cât plauzibilă, trebuie să distingem între meme care aparțin științelor și meme care sunt doar „culturale“. Memele științifice sunt supuse controlului eficace al creierului care le găzduiește și care acceptă idei și teorii doar ca parte a propriei metode de stabilire a adevărului. Memele pur culturale nu țin de competența inferenței științifice și pot să o ia razna, provocând tot soiul de tulburări cognitive și emoționale. Ele

nu se supun nici unei discipline din afară, ca aceea cuprinsă în conceptul de adevăr, ci își urmează propriul făgaș reproductiv, indiferente față de scopurile organismului pe care l-au invadat.

Ideea e atrăgătoare ca metaforă, dar prin ce se traduce ea în fapt? Din punctul de vedere al memeticii, ideile absurde se bucură de același start în viață ca și teoriile adevărate, acceptarea lor nefiind altceva decât o onoare retrospectivă conferită în urma succesului reproductiv. Singura distincție semnificativă ce se impune atunci când vrem să explicăm acest succes este cea dintre memele care îmbunătățesc viața gazdelor lor și memele care fie o distrug, fie coexistă simbiotic cu ea. Cu toate astea, una dintre caracteristicile definitorii ale ființelor umane este că ele pot face diferența dintre o idee și realitatea reprezentată de ea, pot lua în considerare propoziții fără să le accepte automat și se pot mișca critic printre idei, chemându-le pe fiecare în parte în fața tribunalului argumentării raționale, acceptându-le sau respingându-le indiferent de costurile reproductive.

Atitudinea aceasta de reflecție critică nu este monopolul științei. Matthew Arnold a dat o definiție faimoasă a culturii, pe care a descris-o drept „căutarea perfecțiunii noastre depline prin familiarizarea, în chestiunile care ne privesc cel mai îndeaproape, cu cele mai bune lucruri gândite și spuse în lumea asta și, cu ajutorul acestei cunoașteri, prin îndreptarea unui curent de gândire nouă și neîngrădită asupra ideilor și obiceiurilor noastre învechite“[22]. Ca atâția alții care subscriu la ideea de știință a secolului al XIX-lea, Dawkins trece cu vederea reacția aceluiași secol al XIX-lea – care ar putea fi exprimată astfel: „Stați puțin! Știința nu este singura cale către cunoaștere. Există, de asemenea, cunoaștere morală, care este domeniul rațiunii practice; există cunoaștere emoțională, care este domeniul artei, literaturii și muzicii. Și poate că există și cunoaștere transcendentală, care este domeniul religiei. De ce să privilegiem știința, doar pentru că urmărește să *explice* lumea? De ce să nu dăm greutate disciplinelor care *interpretează* lumea și ne ajută să ne simțim acasă în ea?“

Această reacție rămâne la fel de atractivă și astăzi. Mai mult, ea scoate în relief o slăbiciune fundamentală a „memeticii“. Chiar dacă există unități de informație memetică, propagate de la un creier la altul printr-un proces de replicare, nu ele sunt primele care se manifestă în gândirea conștientă. Memele sunt față de idei ceea ce genele sunt față de organisme: dacă există cu adevărat (și nici Dawkins, nici altcineva nu a prezentat până acum dovezi în sprijinul existenței lor), atunci eterna lor reproducere fără noimă nu are de ce să ne preocupe. Ideile, în schimb, fac parte din circuitul conștient al gândirii critice. Le evaluăm cu privire la adevărul, validitatea, moralitatea, eleganța, completitudinea și farmecul lor. Le adoptăm și le respingem în căutarea noastră când de adevăr și explicație, când de înțelesuri și valori. Ambele activități ne sunt esențiale. Deși nu este știință, cultura e o activitate conștientă a spiritului critic. Că ne referim la cultura înaltă întruchipată în artă și muzică sau, în sens mai larg, la cea reprezentată de o tradiție morală și religioasă, cultura selecționează ideile după calitățile lor intrinsece, ajutându-ne să ne simțim acasă în lume și să intrăm în rezonanță cu semnificația ei personală. Teoria memetică nici nu neagă acest adevăr și nici nu discreditează concepția secolului al XIX-lea potrivit căreia cultura, astfel înțeleasă, este, ca și știința, o activitate a minții raționale.

ȘTIINȚĂ ȘI SUBVERSIUNE

Conceptul de memă se numără printre acele concepte subversive – „ideologia“ la Marx, „inconștientul“ la Freud sau „discursul“ la Foucault – care au drept scop discreditarea prejudecăților comune. El urmărește să ne denunțe iluziile și să ne elucideze visurile, dar nu e, la rândul lui, decât un vis: o mostră de ideologie, acceptată nu în virtutea adevărului ei, ci mai degrabă pentru puterea iluzorie pe care o conferă celui care o invocă. Conceptul de „memă“ a generat unele argumente extraordinare – printre care și cele formulate de Daniel Dennett în *Breaking the Spell* [*Ruperea vrăjii*]. El suferă, însă, de același cusur pe care promite să-l îndrepte: este el însuși o vrajă, cu care mintea scientistă ar vrea să exorcizeze lucrurile care o amenință.

Reflectând asupra acestei chestiuni, mi se pare limpede că Wallace avea dreptate să sublinieze acele trăsături ce par să plaseze umanitatea într-o lume aparte, deși se înșela atunci când le-a considerat „de prisos din punctul de vedere al nevoilor evolutive“, de vreme ce, mai mult ca oricare alt atribut al nostru, raționalitatea este, cu siguranță, adaptativă. Totodată, raționalitatea ține, într-un anumit sens al acestei expresii dificile, „de esența noastră“. Wallace, prin urmare, scotea în evidență faptul că, deși suntem animale, noi, oamenii, aparținem unui gen care nu ocupă un loc comparabil cu acela al altor animale în ordinea lucrurilor. Iar controversa *filozofică* ce intervine aici – o controversă înrudită cu cea din rândurile biologilor și psihologilor evoluționiști privitoare la semnificația culturii – poartă tocmai asupra naturii umane: Cărui gen aparținem noi?[23].

Dawkins își propune să explice scopurile și alegerile raționale pe baza unor materiale genetice care nu fac nici o alegere. El descrie aceste materiale ca pe niște entități „egoiste“, motivate de un „scop“ reproductiv, dar recunoaște (cel puțin în momentele sale mai puțin retorice) că genele nu sunt și nu pot fi egoiste, de vreme ce egoismul e o trăsătură a oamenilor, care trebuie caracterizați pornind de la dispozițiile și proiectele lor raționale.[24] Într-o teorie biologică bine articulată, toate expresiile teleologice de acest fel trebuie să fie înlocuite cu explicații funcționale.[25] Iar recursul la teoria jocurilor și alte sisteme similare este menit să permită tocmai această substituire. Un jucător vrea să câștige și, prin urmare, adoptă o strategie câștigătoare: așa arată o explicație teleologică a acestui comportament. Selecția naturală ne spune că strategiile câștigătoare vor fi selectate, chiar și atunci când ele descriu comportamentul unor gene care nu vor absolut nimic. Așa arată o explicație funcțională, care nu pomenește nimic despre intenții, alegeri sau scopuri.

Explicațiile funcționale au un rol central în biologie[26]. Faptul că păsările au aripi este explicat prin funcția aripilor, care este aceea de a ajuta păsările să zboare. La un moment dat, procesul de mutație aleatorie duce la apariția unei făpturi înaripate: ceea ce, în competiția pentru resursele limitate, îi dă un avantaj decisiv asupra rivalilor săi. A se reține, totuși, că această referire la funcție are valoare de explicație cauzală doar pentru că este completată de o teorie a mutației aleatorii – o teorie care ne spune *cum* anume existența unei trăsături este cauzată de funcția ei. Observația aceasta pune în dificultate „explicațiile“ altruismului și moralității propuse de Axelrod și Maynard Smith. O

populație care este genetic programată împotriva cooperării, a afecțiunii parentale, împotriva sacrificiului de sine pentru binele copiilor, a cumpătării sexuale și a controlului violenței este o populație dotată cu trăsături disfuncționale din punctul de vedere al reproducerii. Prin urmare, ea va dispărea. Din acest adevăr banal, însă, nu vom putea deduce nimic despre cauzele conduitei sau gândirii morale și cu atât mai puțin despre temeiurile lor. Nu rezultă de aici că moralitatea este rezultatul selecției naturale mai degrabă decât al selecției de grup în cadrul speciei; și nici că moralitatea își are rădăcinile în constituția noastră biologică mai degrabă decât în mecanismele gândirii raționale. De fapt, nu rezultă nimic care ar putea justifica fie eludarea, fie discreditarea eforturilor depuse de filozofie în examinarea fundamentelor judecății morale și a locului pe care îl ocupă acestea în viața unei ființe raționale.

Este un adevăr banal că atributele disfuncționale dispar; a spune, însă, că atributele funcționale există *datorită* funcției lor este o aserțiune teoretică substanțială.[27] Iar câtă vreme teoria nu există încă, aserțiunea nu are nici o valoare intelectuală. Am putea crede că genetica furnizează teoria necesară, întrucât ea presupune că altruismul este soluția „evolutiv stabilă“ la competiția genetică din cadrul speciei noastre. Însă această explicație oferă doar o condiție *suficientă* a „altruismului“ și doar prin redescrierea acestuia în termeni care ocolesc sfera mai înaltă a gândirii morale. Dacă, însă, Kant are dreptate în privința imperativului categoric, atunci există o condiție suficientă independentă, și anume raționalitatea, care ne spune să acționăm potrivit acelei maxime pe care o putem voi ca lege universală.

Mai mult decât atât, rațiunea practică explică nu doar altruismul, în accepțiunea minimalistă preferată de geneticieni, ci și suprastructura alcătuită din gândirea morală și sentimentul moral. Ea sugerează, totodată, o teorie a *genului căruia îi aparținem*, teorie ce este în discordanță cu cea inspirată de aplicarea teoriei jocurilor la sacrificiul de sine determinat genetic. Potrivit lui Kant, genul căruia îi aparținem noi este acela al *persoanei*, iar persoana este prin natura ei un agent rațional liber și conștient de sine, care ascultă de rațiune și se lasă constrâns de legea morală. Potrivit teoriei genei egoiste, genul căruia îi aparținem este acela al *animalului uman*, oamenii nefiind, prin natura lor, decât un complicat produs secundar al ADN-ului lor. Kant credea că teoria lui va ridica ființa umană „infinit mai sus decât toate celelalte ființe de pe pământ“[28]. Nu e mai puțin adevărat că ea admite și că unele ființe non-umane pot, totuși, aparține aceluiași gen ca noi: îngerii, de pildă, și poate și delfinii. Teoria genei egoiste ar respinge această sugestie ca lipsită de sens.

Căzute în mâinile popularizatorilor lor, științele biologice sunt folosite pentru a reduce condiția umană la un arhetip mai simplu, pornind de la presupoziția că ceea ce suntem e totuna cu ceea ce am fost cândva și că adevărul despre omenire se află în genealogia noastră. Valul anterior de genetică pop, care se autointitula „sociobiologie“, a venit cu concluzii deliberat îngrijorătoare, de genul: „Moralitatea nu are alt scop final demonstrabil decât să păstreze intact materialul genetic uman“[29]. Astfel de concluzii depind de folosirea termenilor simțului comun, în timp ce neagă înseși presupozițiile ce stau la baza înțelesului respectivilor termeni. Această scamatorie poate fi repetată în

aproape orice altă arie a gândirii omenești, dar nu e niciodată mai eficace decât atunci când e folosită pentru a ridiculiza ideile noastre morale și religioase. Oamenii obișnuiți se află în situația nefericită de a crede lucruri adevărate, dar pe care nu le pot apăra cu nici un argument rațional care să poată ține piept raționamentului științific, oricât de defectuos ar fi acesta. Așadar, alegându-și drept țintă convingerile comune – convingerile care sunt susținute, cel mult, de credința religioasă, și nu de vreun argument științific –, oamenii de știință obțin o victorie facilă și disimulează astfel carențele propriei poziții[30].

CUM ÎNŢELEGEM RÂSUL

Nu neg faptul că suntem animale și nici nu resping doctrina teologică conform căreia funcțiile noastre biologice sunt o parte integrantă a naturii noastre de persoane umane, care fac totodată obiectul unor alegeri morale fundamentale.[31] Dar vreau să iau în serios ideea potrivit căreia oamenii trebuie înțeleși într-un alt registru explicativ decât cel oferit de genetică și aparțin unui gen care nu este definit de organizarea biologică a membrilor săi. Teoria „genei egoiste“ e poate o bună explicație a originii ființei umane: însă ce este un lucru și cum a venit el pe lume sunt două întrebări diferite, iar răspunsul pe care-l dăm la ultima întrebare nu este neapărat și răspunsul la prima. E poate la fel de imposibil să înțelegi persoana umană prin studiul evoluției animalului uman ca și să pricepi semnificația unei simfonii de Beethoven prin refacerea procesului ei de compoziție.

Să luăm una dintre trăsăturile care îi disting pe oameni de alte specii: râsul. Nici un alt animal nu râde. Ceea ce numim râsul hienei este un sunet tipic speciei care se întâmplă să semene cu râsul omenesc. Pentru a fi un râs adevărat, ar trebui să fie o expresie a amuzamentului – un râs *de* ceva, bazat pe o structură complexă de gândire. Există, ce-i drept, și un „râs de ceea ce-ncetează să amuze“, cum zice Eliot. Dar și râsul acesta „sec“ e înțeles ca o abatere de la cazul principal, și anume amuzamentul. Dar ce este amuzamentul? Nici un filozof, cred eu, nu a reușit vreodată să-i dea o explicație suficient de convingătoare. Descrierea dată de Hobbes râsului drept „glorie subită“ are un anumit farmec, însă cuvântul „glorie“ sugerează că râsul este, în toate cazurile, o formă de triumf, ceea ce, cu siguranță, e foarte departe de adevăr. Schopenhauer, Bergson și Freud au încercat să identifice tipul aparte de gândire care stă la baza râsului, fiecare înregistrând cel mult un succes parțial, după părerea mea.[32] Helmuth Plessner interpreta râsul și plânsul drept principii de bază ale condiției umane, drept trăsături ce întruchipează caracterul nostru aparte.[33] Însă limbajul lui fenomenologic este opac și nu conduce la o analiză clară nici a râsului, nici a lacrimilor.

Am putea avansa, totuși, o ipoteză rezonabilă, și anume că râsul exprimă capacitatea noastră de a ne accepta imperfecțiunile prea-omenești: râzând, putem atrage o comuniune de simțire care ne imunizează împotriva disperării. Faptul că râsul indică o comuniune de simțire a fost bine evidențiat de Frank Buckley[34]. Din prima ipoteză, însă, rezultă și o a doua. Doar o ființă care judecă poate râde. De regulă râdem de acele lucruri care *își ratează ținta* sau la glumele care pun acțiunile noastre alături de aspirațiile pe care le

ironizează. Dacă râsul copiilor pare să nu se conformeze acestei ipoteze e pentru că judecățile copiilor, ca și râsul ce izvorăște din ele sunt embrionare – etape pe drumul spre acea deplină ușurință a evaluării sociale care stă la baza vieții adulte. În măsura în care copiii sunt amuzați de anumite lucruri, e pentru că, în felul lor, ei compară lucrurile respective cu normele pe care acestea le contestă. După părerea mea, aparentele cazuri de amuzament la cimpanzei ar trebui înțelese în același fel.[35] Făpturi îmboldite de stăpânii lor umani până în pragul judecății ajung, totodată, până la pragul amuzamentului. Prin simplul fapt că ajung până la prag, aceste făpturi nu fac decât să ne arate cât de uriașă este pentru ele distanța pe care copiii umani o vor parcurge dintr-un singur pas.

Prin urmare, pentru a explica râsul, va trebui să analizăm procesele specifice de gândire ce intervin în judecățile noastre despre alții; va trebui să explicăm plăcerea pe care o resimțim atunci când idealul și realitatea sunt în dezacord, precum și intenționalitatea socială aparte a acestei plăceri. Desigur, putem face o încercare în direcția unei astfel de explicații prin postularea unor programe cognitive în creierul uman și a unui sistem biologic (*wetware*) în care ele ar fi implantate. Dar, până una alta, explicația rămâne pură speculație, la care contribuția geneticii este minimă, dacă nu de-a dreptul inexistentă.

Anticipez că psihologii evoluționiști ar putea da râsului următoarea explicație. Râzând împreună de propriile metehne, ar spune ei, reușim în timp să le acceptăm, iar asta face cooperarea cu semenii noștri imperfecți mai ușoară, neutralizând mânia trezită de defectele noastre comune. Așadar, o comunitate de oameni care obișnuiesc să râdă are un avantaj competitiv asupra unei comunități lipsite de umor. O clipă de reflecție este, însă, suficientă pentru a scoate la iveală indigența acestei explicații. Fiindcă ea presupune ceea ce trebuie să demonstreze, și anume că râsul încurajează cooperarea. Ce-i drept, descrierea pe care am dat-o râsului sugerează că așa stau lucrurile. Dar o face pe o cu totul altă cale decât cea adoptată de biologie sau de teoria genetică.

De fapt, eu am descris un proces de gândire ce implică anumite concepte, precum defect și ideal, pentru care nu există un loc clar în biologia evoluționistă, așa cum o știm noi astăzi. Am presupus, de asemenea, că râsul e o expresie a înțelegerii și că această înțelegere poate fi împărtășită. Dar nu am plecat nici un moment de la premisa că împărtășirea râsului ar prezenta beneficii pentru genele cuiva, conform vreunuia dintre mecanismele descrise de genetică. Ba chiar, din perspectiva descrierii propuse de mine, râsul ar putea fi un produs secundar complet redundant al vieții omenești. Pare altfel doar din pricina descrierii mele, care nu este una științifică, ci mai degrabă un exercițiu sau o aplicare a ceea ce Dilthey numea *Verstehen* – interpretarea acțiunii umane pornind de la semnificația ei socială, și nu de la cauza ei biologică.[36]

Să ne imaginăm că un grup de zoologi descoperă o specie care se adună în grupuri, face gesturi indicatoare și emite sunete asemănătoare râsului. De unde și cum ar începe ei să explice acest comportament? Ei ar trebui *mai întâi* să determine dacă ce au observat e un râs adevărat. Cu alte cuvinte, ar trebui să afle dacă râsul și gestul indicator erau îndreptate *către* ceva. Iar acest cuvânt „către“ nu se lasă ușor analizat științific. Este una dintre mărcile intenționalității, ale „orientării mentale către un obiect“, cum o descria Brentano[37], ce poate fi descifrată doar dacă putem interpreta procesele de gândire din care decurge comportamentul cu pricina. Orice efort de a explica, prin urmare, depinde de un

efort anterior de interpretare, menit să stabilească dacă aceste ființe sunt, ca și noi, capabile de amuzament sau dacă, dimpotrivă, ele nu sunt deloc ca noi, iar comportamentul lor care seamănă cu râsul are o altă explicație. Dacă ajungem la cea de-a doua concluzie, atunci instrumentele etologiei pot fi, într-adevăr, importate și aplicate la acest caz: putem începe, așadar, să ne întrebăm ce fel de funcție ar putea îndeplini acest comportament asemănător râsului în asigurarea unei nișe ecologice pentru genele celor care-l adoptă. Dacă ajungem la prima concluzie, atunci trebuie să înțelegem ființele respective așa cum ne înțelegem pe noi înșine – pornind de la modul lor de a conceptualiza lumea și de la valorile pe care se întemeiază reacția lor la ea.

Mai sus, am folosit expresia „ca noi“, dând de înțeles că amuzamentul este una dintre caracteristicile noastre. Iar problema care ne preocupă este: cum ar trebui să înțelegem această expresie? La ce ne referim când spunem „ființe ca noi“? Vrem să spunem că doar oamenii intră în această categorie? Sau avem în vedere o categorie mai largă, sau poate, dimpotrivă, mai restrânsă? Homer ne povestește despre „râsul zeilor“, iar Milton, despre râsul îngerilor. De aici ia naștere o problemă metafizică profundă. Aparținem unui gen natural, genul *Homo sapiens sapiens*, care este o specie biologică. Dar atunci când vorbim despre ființe ca noi, se pare că nu ne referim neapărat la calitatea noastră de membri ai acestei specii.

O ultimă remarcă despre râs: așa cum l-am descris eu, râsul pare să aibă un efect benefic asupra comunităților umane; cei care râd împreună „cresc“ împreună și capătă cu ajutorul râsului o îngăduință reciprocă privind defectele lor prea-omenești. Dar nu orice lucru care conferă un beneficiu are și o funcție. Comportamente complet redundante – săritul în sus de bucurie, ascultatul muzicii, observarea păsărilor în habitatul lor, rugăciunile – pot aduce beneficii colosale. Numind asemenea comportamente redundante, ce vreau să spun e că beneficiile în chestiune sunt efectul, nu cauza lor. La fel stau lucrurile și cu râsul. Există comunități lipsite de umor, în care râsul e perceput ca o amenințare și aspru pedepsit. Dar asta nu face ca o astfel de comunitate să fie disfuncțională; în sine, o comunitate lipsită de umor e la fel de bine echipată pentru supraviețuire ca și o comunitate de comici. Se poate spune chiar că puritanismul lipsit de umor al coloniștilor din Massachusetts a fost un stimul hotărâtor în dezvoltarea strategiilor lor de supraviețuire în primii ani. Însă lucrul de care ei duceau lipsă le-ar fi fost benefic, deoarece râsul este plăcut ființelor raționale.

GENEALOGIA VINEI[38]

Voi lua acum în discuție o altă caracteristică a condiției umane ce ne desparte de rudele noastre simiene: responsabilitatea. Fiecare din noi e chemat să răspundă în fața celorlalți pentru ceea ce face. În consecință, înțelegem lumea în moduri care nu au nici un corespondent în viața altor specii. Spre deosebire de mediul unui animal, lumea noastră cuprinde drepturi, merite și obligații; este o lume de subiecți conștienți de sine, în care evenimentele se împart în libere sau constrânse, motivate sau doar cauzate, inițiate de un

subiect rațional sau care irump în rândul obiectelor în absența oricărui plan conștient. Fiindcă vedem lumea în acest fel, reacționăm la ea prin emoții ce depășesc repertoriul altor animale: indignare, resentiment și invidie; admirație, dăruire și laudă – toate implicând o raportare la ceilalți ca la niște subiecți responsabili, cu drepturi și obligații, precum și cu o viziune asumată a viitorului și trecutului propriu. Doar ființele responsabile pot simți astfel de emoții și, simțindu-le, se situează cumva în afara ordinii naturale, la o distanță ce le permite să o judece. De la Platon la Sartre, filozofii au avut abordări radical diferite în încercările lor de a explica aceste caracteristici unice ale condiției umane. Aproape toți, însă, au fost de acord că explicația căutată trebuie să fie una filozofică, și nu științifică.

Există, totuși, o excepție istorică interesantă la această afirmație, și anume Nietzsche, care încearcă, în *Genealogia moralei*, să explice originile responsabilității într-o manieră ce anticipează încercările mai recente ale geneticienilor de a explica viața morală din perspectiva strategiilor de supraviețuire utile genelor noastre. Nietzsche își reprezintă o societate umană primordială, subjugată aproape în totalitate de către „animalele de pradă“, cum le numește el – și anume de către acei indivizi puternici, sănătoși și egoiști care-și impun dorințele în fața tuturor prin forța propriei naturi. Rasa de stăpâni își menține poziția prin pedepsirea oricărei abateri din partea sclavilor – așa cum am pedepsi un cal nărăvaș. Sclavii, prea timizi și demoralizați pentru a se răzvrăti, primesc această pedeapsă ca pe o sancțiune corectă. Pentru că nu se pot răzbuna, sclavii întorc resentimentul împotriva lor înșiși și ajung să creadă că situația lor e cumva meritată, un fel de plată echitabilă pentru derapajele lor lăuntrice. Astfel iau naștere sentimentul vinovăției și ideea de păcat. Pornind de la *ressentiment*, cum numește el ostilitatea sclavului față de stăpân, Nietzsche construiește o explicație a întregii viziuni teologice și morale a creștinismului.

Potrivit genealogiei lui Nietzsche, rasa de stăpâni profită de pe urma supunerii sclavilor – premisa unei explicații protobiologice, ba chiar protogenetice, am putea spune, a strategiei lor sociale. Rasa de stăpâni își asigură poziția printr-un regim de pedepsire; în timp, pedeapsa e interiorizată de către sclav, dând naștere ideilor de vinovăție, vină, merit și dreptate. Dar de ce ar trebui sclavul să înțeleagă pedeapsa în felul acesta alambicat și moralizator? De ce interiorizarea pedepsei trebuie să ducă la *vinovăție* mai degrabă decât la *frică*? Calului îi e frică de bici: dar când s-a simțit el vinovat pentru a-și fi provocat propria biciuire? De ce exercitarea inițială a forței e văzută ca *pedeapsă*, și nu ca simplă nevoie de partea celui care o aplică?

Care este diferența, la urma urmelor, între suferința pricinuită ca mijloc pentru atingerea propriilor scopuri și suferința aplicată ca pedeapsă? Fără îndoială, diferența se găsește în mintea celui care acționează. Dresorul crede că suferința pe care o pricinuiește este *necesară*; un om care-l pedepsește pe altul crede că ea este *datorată*. Un lucru e datorat atunci când e meritat, și e meritat atunci când poate fi pricinuit pe bună dreptate și în mod just. Pe scurt, pedeapsa e o idee morală, care trebuie analizată pornind de la acele idei de dreptate, merit și responsabilitate pe care Nietzsche ar fi trebuit să le explice. Genealogia moralei propusă de el funcționează doar pentru că atribuie cauzei toate trăsăturile neexplicate ale efectului. Cu alte cuvinte, nu e câtuși de puțin o genealogie, ci doar o recunoaștere a faptului că, în orice formă, oricât de primitivă ne-am imagina-o,

condiția umană este condiția unor „ființe ca noi“, care râd și plâng, laudă și învinuiesc, răsplătesc și pedepsesc – pe scurt, care trăiesc ca niște ființe responsabile, răspunzătoare pentru acțiunile lor[39].

Există și alte adevăruri fundamentale ale condiției umane care, deși adeseori trecute cu vederea sau minimalizate de filozofii cu aplecare spre biologie, ocupă un loc central în concepția oamenilor obișnuiți: de exemplu, faptul că suntem persoane și că ne orânduim comunitățile prin legi care statuează o serie de drepturi și obligații. Unii filozofi – îndeosebi Toma d'Aquino, dar și Locke și Kant – susțin că adevăratul nume al genului de care ținem e acela de „persoană“, și nu de „ființă umană“. Ceea ce ridică o problemă metafizică, asupra căreia Locke a atras mai întâi atenția și care rămâne și astăzi un obiect de dispută, și anume problema identității personale. Care este relația dintre „aceeași persoană“ și „aceeași ființă umană“, când ambele sunt spuse despre Ana? Ce descriere se potrivește genului fundamental prin care Ana este identificată și re-identificată? Menționez această problemă nu pentru a sugera o soluție, ci doar pentru a sublinia dificultățile pe care le întâmpină cei ce susțin că Ana poate fi redusă, într-un fel sau altul, la procesele biologice care-o explică[40]. În ce condiții pot acele procese să reproducă persoana care *este* Ana?

Există apoi și distanța care separă ființele conștiente de cele cu conștiință *de sine*, cum suntem noi. Doar cele din urmă au realmente o perspectivă de „persoana întâi“, din care să poată distinge între felul cum privesc *eu* lucrurile și cum le privești *tu*. Ființele care au gânduri la persoana întâi au totodată capacitatea, care le distinge de restul naturii, de a înțelege și de a stabili legături cu alte ființe de genul lor. Mulți filozofi (Kant, Fichte și Hegel, în mod deosebit) cred că această capacitate, și nu conștiința *per se*, generează sau dezvăluie cele mai adânci mistere ale condiției umane. Deși câinii sunt conștienți, ei nu reflectează asupra propriei conștiințe, așa cum facem noi: ei trăiesc, cum zicea Schopenhauer, într-o „lume a percepției“, cu toate gândurile și dorințele îndreptate spre exterior, spre lumea observabilă.

Am încercat să arăt că, în încercarea de a construi explicații biologice convingătoare ale vieții noastre mentale, suntem tentați să reintroducem în biologie toate lucrurile pe care ea ar trebui să încerce să le explice. Pentru a ajunge la o teorie plauzibilă a naturii umane, trebuie mai întâi să rezistăm acestei tentații. Trebuie totodată să fim pregătiți să recunoaștem că legile pe care le-am stabilit cu privire la particularitățile speciei – legile geneticii și analiza funcțională a caracterelor moștenite – nu sunt încă apte nici să descrie, nici să explice comportamentul nostru normal. Ele își ratează ținta tocmai pentru că noi nu suntem ceea ce presupun ele că suntem. Suntem, fără îndoială, animale; dar suntem totodată persoane întrupate, înzestrate cu capacități cognitive ce le lipsesc altor animale și care ne dau o viață emoțională cu totul unică, dependentă de procesele de gândire conștientă specifice genului nostru.

PERSOANA ÎNTRUPATĂ

Această constatare ne readuce la problema relației dintre animalul uman și persoană. După cum văd eu lucrurile, problema este filozofică, și nu biologică. În privința ei, pot să ofer, cu titlu provizoriu, doar o sugestie care are anumite elemente comune cu descrierea dată de Aristotel sufletului ca formă a corpului, precum și cu argumentul lui Toma d'Aquino potrivit căruia, deși individuația se face prin corp, *ceea ce* primește individualitate în acest fel nu este corpul însuși, ci persoana[41]. Sugestia mea, așadar, ar fi să înțelegem persoana ca entitate emergentă, ancorată în ființa umană, dar ținând de un alt registru explicativ decât cel adoptat de biologie.

O analogie ar putea fi de ajutor. Când pictorii pun vopsea pe pânză, ei creează obiecte fizice prin mijloace pur fizice. Orice obiect de acest fel este compus din pete și linii de vopsea, aranjate pe o suprafață pe care o putem considera, de dragul argumentului, drept bidimensională. Când ne uităm la suprafața unei picturi, vedem nu doar petele și liniile de culoare, ci și suprafața care le conține. Dar asta nu e tot ce vedem. Mai vedem – să zicem – un chip care ne privește cu ochi veseli. Într-un anumit sens, chipul acela e o proprietate a pânzei, în plus față de petele de vopsea; și asta pentru că e posibil să observăm petele fără să vedem chipul și invers. Și totuși, chipul chiar e acolo: cine nu-l vede nu vede corect. Pe de altă parte și într-un alt sens, chipul respectiv nu e o proprietate suplimentară a pânzei, pe lângă pete și linii. Căci, imediat ce apar liniile și petele, apare și chipul. Nimic nu trebuie adăugat pentru a da naștere chipului – iar dacă nimic nu trebuie adăugat, atunci chipul nu poate fi ceva mai mult. În plus, orice proces care produce aceste pete de vopsea, și nu altele, aranjate în felul acesta, și nu în altul, va genera acest chip, și nu altul – chiar dacă artistul nu este conștient de el. (Imaginați-vă cum ați construi o mașină care să producă Mona Lise.)

Poate că persoana e o trăsătură „emergentă" a organismului în acest sens: nu ceva în plus față de viața și comportamentul în care poate fi observată, dar nici ceva reductibil la ele. Calitatea de persoană apare atunci când e posibil să intrăm în relații de un fel nou cu un organism – de felul relațiilor personale. (În mod similar, altfel ne raportăm la o pictură figurativă decât la ceva perceput ca simplă distribuție de pigmenți.) Acest nou registru de relaționare atrage după sine un nou registru explicativ, în care răspunsul la întrebarea „de ce?" e căutat nu printre cauze, ci printre rațiuni și înțelesuri. Între persoane se stabilește un dialog: le cerem celorlalți să-și justifice conduita în fața noastră, așa cum și noi suntem obligați să ne justificăm conduita în fața lor. Un loc central în acest dialog îl ocupă conceptele de libertate, alegere și responsabilitate, care sunt nelalocul lor în descrierea comportamentului animal, așa cum conceptul de ființă umană este nelalocul lui în descrierea compoziției fizice a unei picturi, chiar dacă în ea e reprezentată o ființă umană.

În descrierea relației dintre persoane și corpurile lor, o altă reflecție ne poate fi de ajutor, reflecție ce a fost conturată mai întâi de Kant și subliniată apoi de Fichte, Hegel, Schopenhauer și o amplă serie de filozofi, până la Heidegger, Sartre și Thomas Nagel. Ca subiect conștient de sine, am o anumită perspectivă asupra lumii. Lumea îmi *pare* într-un anumit fel, această „părere" definind perspectiva mea unică. Orice ființă conștientă de sine are o astfel de perspectivă, căci asta înseamnă a fi subiect al conștiinței. Când vorbesc despre lume în termeni științifici însă, descriu exclusiv obiecte. Descriu starea de fapt și legile cauzale care o guvernează. Această descriere nu depinde de o perspectivă anume. Ea

nu conține cuvinte precum *aici*, *acum* sau *eu*: și deși e menită să explice felul în care lucrurile par, ea face apel la o teorie a felului în care ele sunt. Pe scurt, subiectul este, în principiu, inobservabil de către știință, nu pentru că ar exista într-un alt tărâm, ci pentru că nu face parte din lumea empirică. El se află la hotarul lucrurilor, asemeni unui orizont, și nu poate fi niciodată perceput „din partea cealaltă“, din partea subiectivității. Face el parte cu adevărat din lumea reală? Întrebarea este, fără îndoială, prost formulată, căci ea interpretează greșit gramatica profundă a autoreferinței și a pronumelui reflexiv. Când mă refer la mine însumi, nu mă refer la un alt *obiect* care s-ar ascunde, să zicem așa, în căptușeala lui Roger Scruton cel observabil. Referința la sine nu trimite la un sine cartezian, ci la un lucru, lucrul acesta care sunt eu, și anume un obiect cu o perspectivă subiectivă.

Nu ne este permis să transformăm „sinele“ într-un obiect de referință distinct. Nici nu putem accepta – dată fiind forța argumentului lui Wittgenstein împotriva limbajului privat – ideea că stările noastre mentale au trăsături inaccesibile celorlalți care definesc, într-un fel sau altul, ceea ce sunt ele cu adevărat și în mod esențial.[42] Cu toate acestea, rămâne adevărat că referința la sine afectează radical felul în care oamenii se raportează unii la alții. Odată disponibile, atribuirea unui sine și referința la sine devin principalele căi de acces la ceea ce gândim, intenționăm și suntem. Ele ne permit să ne raportăm unii la alții ca subiecți, și nu doar ca obiecte; tocmai acesta este miezul acelor idei cărora Nietzsche le făcea o genealogie pseudoștiințifică: ideea de responsabilitate, răspundere, vinovăție, laudă și vină. Raportându-mă la Ana în acest fel, mă plasez față în față cu ea: ființa ei esențială ca persoană „răsare“ din realitatea ei corporală, la fel cum chipul răsare din petele colorate de pe pânză.

INTENŢIONALITATE

Într-o serie de cărți și articole, Daniel Dennett a susținut ideea potrivit căreia ființele umane sunt „sisteme intenționale“ – organisme cu stări intenționale ce sunt conectate sistematic.[43] Comportamentul sistemelor intenționale poate fi explicat sau prezis prin atribuirea de „atitudini propoziționale“, cu alte cuvinte, prin descrierea lor ca sisteme ce reprezintă lumea și, totodată, caută să o schimbe. Nu toate sistemele intenționale sunt umane. Unele animale prezintă stări intenționale; poate și computerele, odată ajunse la gradul de sofisticare prezis de Turing, o vor face. Dennett însuși adoptă o atitudine tolerantă, admițând că orice poate fi un sistem intențional dacă, tratându-l ca atare, ne ajută să-i prezicem întrucâtva comportamentul. Astfel, chiar și un termostat e un sistem intențional, în opinia lui.[44] Dennett adoptă această linie de argumentare pentru a face loc unei „genealogii“ a intenționalității, care să explice proprietatea unei stări mentale de a fi „despre“ ceva pornind de la simple mecanisme de retroacțiune (*feedback*) ce acționează clar în lumea fizică obișnuită. Dar nu suntem obligați să-l urmăm pe Dennett în această privință. Oricare ar fi genealogia intenționalității, trebuie să recunoaștem diferența foarte reală dintre un comportament cauzat de și care reflectă o stare intențională, pe de-o parte,

și un comportament ce nu e cauzat în acest fel, pe de alta.

Intuiția originală a lui Brentano a fost interpretată de filozofii care i-au urmat ca însemnând că o stare intenţională se bazează pe un act de referinţă care poate eşua sau pe un gând care poate fi fals.[45] Putem atribui o astfel de stare doar acolo unde există posibilitatea unui eşec referenţial. Animalele dau dovadă de intenționalitate prin credințele și dorințele lor; ba chiar ar putea poseda acel soi de intenționalitate ne-propozițională prin care un obiect e prezent „în fața minții“ și vizat mental – ca atunci când un câine latră *la* un intrus, fie că el există sau nu. E cu siguranţă adevărat că suntem sisteme intenţionale şi că această trăsătură se datorează organizării noastre biologice. Creierele noastre nu sunt doar dispozitive menite să medieze între stimul şi răspuns, ci instrumente care ne permit să reflectăm asupra lumii şi să o percepem şi care, uneori, ne fac să reflectăm şi să o percepem greşit.

Totuşi, când vorbesc despre emergenţa personalităţii şi a conştiinţei de sine, nu mă refer doar la această caracteristică familiară a condiţiei umane. Ci mă refer, aşa cum remarca şi Dennett[46], la un nivel mai înalt al intenţionalităţii, care este greu de imaginat la alte animale şi care, în mod cert, nu a fost simulat de un computer.

Un câine îşi percepe stăpânul ca pe ceva viu, capabil de contact vizual; dar gândul că stăpânul lui e un „subiect al conştiinţei“, capabil de contact personal (*I-contact*), nu intră în repertoriul lui mental. Dimpotrivă, noi, oamenii, reacţionăm *ca* sisteme intenţionale atât faţă de cei ca noi, cât şi faţă de animale, recunoscând că există o distincţie între cum stau lucrurile în lume şi cum par ele altor observatori, şi adoptând „poziţia intenţională“ pe care tot Dennett a prezentat-o într-o altă serie de cărţi şi articole[47]. Dar odată ce admitem existenţa poziţiei intenţionale – a acelei poziţii care interpretează comportamentul altor fiinţe în funcţie de atitudinile propoziţionale exprimate în el – suntem obligaţi să admitem un nivel mai înalt (mai complex conceptual) al intenţionalităţii. Atitudinea noastră faţă de un câine e aceea faţă de o făptură cu credinţe şi dorinţe; pe când atitudinea noastră faţă de o fiinţă umană obişnuită e aceea faţă de o făptură care *atribuie* credinţe şi dorinţe sieşi şi altora şi, prin urmare, şi nouă.

Recunoscând că alţii au o astfel de perspectivă asupra noastră, devenim răspunzători pentru ceea ce gândim şi facem şi încercăm să ne înţelegem şi să ne raportăm unii la alţii ca subiecţi conştienţi responsabili, fiecare cu o perspectivă unică, ce se regăseşte în toate gândurile şi acţiunile noastre. Când descriu această perspectivă personală ca fiind o trăsătură „emergentă“ a organismului, nu ofer o teorie a naturii ei – aşa cum nu fac o teorie a imaginii atunci când spun că ea răsare din semnele fizice în care o putem observa. Tot ce vreau să spun e că, la un anumit nivel de complexitate, dobândim capacitatea de a-i privi pe alţii şi de a ne privi pe noi înşine într-un fel prin care ni se deschide o altă lume decât cea descrisă de biologia evoluţionistă. Această altă lume este lumea în care trăim – *Lebenswelt*, cum o numea Husserl –, o lume a atitudinilor interpersonale.[48]

EMERGENŢĂ ŞI MATERIALISM

Reducționiștii intransigenți ar putea răspunde în felul următor: proprietățile emergente, vor susține ei, nu sunt ceva „în plus“ față de proprietățile fizice în care le observăm. Aspectul unei picturi, de pildă, apare automat atunci când formele și culorile sunt aplicate pe pânză, orice altă aplicare a acelorași forme și culori producând același aspect. Aspectul e „o simplă aparență“, fără nici o realitate în afara petelor de culoare în care poate fi văzut. La fel stau lucrurile și cu personalitatea, care nu este ceva în plus față de organizarea biologică în care o percepem, de vreme ce toate trăsăturile ei sunt generate de biologia corpului, fără să fie nevoie de vreun alt factor.

Răspunsul acesta este de fapt lipsit de relevanță. Căci argumentul privește ceea ce Hegel ar numi o „trecere de la cantitate la calitate“. Adăugarea treptată de pete colorate pe pânză produce la un moment dat un chip uman, oferindu-ne prilejul să observăm ceea ce Wittgenstein numea „licărirea unui aspect“[49]. Din acest moment, nu numai că vedem altfel pânza: reacționăm la ea într-un mod diferit. Găsim rațiuni pentru aranjamentul petelor colorate ce n-ar fi fost pertinente înainte și facem o distincție între cei care înțeleg tabloul și cei care nu-l înțeleg. Tabloul își găsește locul într-un *alt context*, într-un alt registru de înțelegere și explicație decât cel care are de-a face cu niște pete colorate pe o pânză. Același lucru se întâmplă atunci când, în urma unor etape progresive, oricare ar fi ele, un organism traversează prăpastia dintre animal și personal și astfel răsare aspectul unei conștiințe de sine libere. Totul în comportamentul său apare astfel într-o lumină nouă. Organismul respectiv poate și chiar trebuie să fie înțeles într-un fel nou, folosind concepte ce-l situează în rețeaua răspunderii personale.

Există o replică interesantă ce poate fi dată poziției adoptate de mine cu privire la natura emergentă a persoanei umane – o replică ce preia și dezvoltă un argument al lui Paul Churchland în favoarea „materialismului eliminativ“.[50] Churchland e de părere că „psihologia populară“, în care atitudinile propoziționale joacă un rol major, este o veritabilă *teorie* a comportamentului uman – care, însă, se poate dovedi falsă. La urma urmelor, psihologia populară se ocupă doar de un segment mic al mentalității umane, neavând o teorie despre rememorare sau construirea unei imagini, despre coordonarea vizual-motorie, despre somn și nenumărate alte aspecte vitale ale minții. Orice teorie care ar promite să explice aceste lucruri, egalând sau întrecând, totodată, puterea de predicție a conceptelor noastre mentale obișnuite, ar lua locul psihologiei populare la fel cum teoria relativității a luat locul mecanicii newtoniene. De dragul simplității, am putea continua să recurgem la psihologia populară, așa cum încă recurgem la mecanica newtoniană; dar asta n-ar schimba cu nimic faptul că presupozițiile ei ontologice s-ar putea dovedi nefondate. În creier au loc procese care au potențialul de a purta informații. Dar poate că adevărata teorie a comportamentului nostru nu face referire la credințe, dorințe, intenții și percepții. Churchland susține că avem motive să credem că am putea ajunge la această concluzie și că, de fapt, științele cognitive se îndreaptă deja în această direcție. Psihologia populară ar putea sfârși ca simplu *façon de parler*.

Părerea mea e că fenomenele prezise de Churchland nu vor elimina atitudinile propoziționale, la fel cum teoria fizicalistă a imaginii, preocupată de distribuția pigmenților, nu va elimina imaginile pictate. Să presupunem că adevărata teorie a motivelor Anei, atunci când mă ajută din compasiune, vorbește doar de unele procese

digitale care au loc în creierul ei și de reacțiile musculare ce le însoțesc. Nu am nici un fel de reacție emoțională față de acele procese localizate în creierul Anei: ele nu ar putea fi vizate de emoțiile pe care le îndrept spre ea, fiind cel mult un obiect al curiozității științifice. Obiectul intențional al reacției mele față de Ana – obiectul pentru care am anumite *sentimente*, *gânduri* și *intenții* în clipa în care întâlnesc comportamentul ei – trebuie descris în termenii psihologiei populare. Doar *astfel descris*, comportamentul ei îmi poate stârni emoții. La rândul lor, *doar astfel descrise*, emoțiile mele pot fi obiecte pentru Ana. Ce-i drept, observând relațiile dintre noi, unei terțe părți i-ar fi mai ușor să dea o explicație în termeni neurofiziologici decât să atribuie atitudini propoziționale. Însă noi nu suntem în poziția acelei terțe părți. O înțeleg pe Ana ca fiind motivată în exact același fel în care sunt motivat eu, motivele fiindu-mi date în conștiință numai în termeni popular-psihologici. Structura relațiilor mele cu Ana are la bază presupoziția că amândoi conceptualizăm propriul comportament și comportamentul celuilalt în termeni personali. Neurofiziologia poate da o teorie completă a ceea ce noi conceptualizăm în acest fel, dar recursul la teoria respectivă n-ar putea decât să ne schimbe comportamentul, astfel că ea se dovedește strict inutilă *pentru noi* în încercarea de a ne înțelege reciproc și de a reacționa unul la celălalt. Ceea ce încercăm să descriem atunci când descriem relații personale se dezvăluie *doar* la suprafața interacțiunii personale. Personalul eludează biologicul, așa cum chipul din imagine eludează teoria pigmenților. Personalul nu este o *adăugire* la biologic, ci răsare *din* el, cam în același fel în care chipul răsare din petele colorate de pe pânză.

PERSOANA ŞI SUBIECTUL

Mai există un motiv, chiar mai interesant, pentru a crede că persoana nu poate fi eliminată din discuția noastră despre natura umană, și anume interdependența dintre conceptul de persoană și acela de subiect. Reacția mea față de tine depinde de cunoașterea faptului că te identifici la persoana întâi, ca și mine. Practica de a da, de a primi și de a examina critic motivele unei acțiuni depinde de autoatribuirea acelor motive. Iar în general, toate reacțiile noastre interpersonale se bazează pe convingerea că și ceilalți își atribuie credințe, atitudini, motive și emoții. Atunci când îmi exprim resentimentul față de tine, o fac pentru că ai avut intenția clară de a-mi face rău, ceea ce înseamnă că ți-ai atribuit în mod conștient o asemenea intenție. Îmi exprim resentimentul sub forma unor acuzații îndreptate către *tine*, cărora mă aștept să le răspunzi printr-o mărturisire sau printr-o pledoarie la persoana întâi. Cei care răspund unei acuzații vorbind despre ei înșiși la persoana a treia fie sunt nebuni, fie caută să ocolească pricina.

Pentru a ne putea raporta ca de la eu la eu, autoatribuirile noastre trebuie să respecte logica persoanei întâi. Pentru a putea cu adevărat să ne identificăm drept „eu“, și nu drept „el“ sau „ea“, trebuie să ne atribuim stări intenționale în mod nemijlocit, fără nici o bază și prin prerogativa persoanei întâi. Dar această prerogativă a persoanei întâi e prevăzută de

logica psihologiei populare. Faptul că cineva știe nemijlocit și fără nici o bază care-i sunt intențiile este o caracteristică a conceptului de intenție. Nici unul dintre conceptele mobilizate de științele creierului nu are această caracteristică: prin urmare, științele creierului n-ar putea înlocui psihologia populară în conștiința persoanei întâi fără ca acea conștiință să înceteze a mai fi o adevărată conștiință de sine. Rezultă de aici că științele creierului nu se pot substitui cunoașterii de sine, care joacă un rol de neînlocuit în relațiile interpersonale. Dacă ele ar reuși vreodată să înlocuiască psihologia populară, lumea relațiilor interpersonale s-ar prăbuși cu desăvârșire. Conceptul de persoană, dimpreună cu ideea de conștiință a persoanei întâi ce-l însoțește fac parte din *fenomen* și nu trebuie eliminate de către știința care-l explică.

Personalitatea, așa cum am prezentat-o eu, e o trăsătură adaptativă, și toate studiile care evidențiază contribuția culturii la procesul evolutiv pot fi luate drept confirmări ale acestui adevăr.[51] O ființă dotată cu personalitate dispune de modalități prin care poate solicita ajutorul și cooperarea altora, îi poate influența, poate învăța de la ei și îi poate instrui, modalități ce sunt extrem de receptive la orice modificare a circumstanțelor exterioare și a scopurilor interioare. Dacă, printr-o serie de pași succesivi, un grup de gene poate face „trecerea de la cantitate la calitate“ ce culminează cu apariția personalității, el dobândește un imens avantaj evolutiv. Pentru el se luptă acum, pe tărâmul însorit al acțiunii raționale, un cavaler în armură ce-și are propriile motive solide pentru a apăra interesele prietenilor, familiei și descendenților. Personalitatea nu are nevoie de strategiile implantate în gene pentru a fi înclinată spre altruism, iertare și cultivarea virtuții: dacă e adevărat ce spune Kant, motivația pentru toate aceste lucruri e de găsit în însuși faptul conștiinței de sine.[52]

Trecând în revistă numeroasele eforturi de a descrie, măcar în parte, ceea ce este distinctiv la condiția umană – folosirea limbajului (Chomsky, Bennett), dorințele de ordinul doi (Frankfurt), intențiile de ordinul doi (Grice), convențiile (Lewis), libertatea (Kant, Sartre), conștiința de sine (Kant, Fichte, Hegel), râsul și plânsul (Plessner), capacitatea de învățare culturală (Tomasello) –, vă veți convinge că fiecare dezvăluie o latură doar a ceea ce constituie o reușită unică și unitară.[53] Nimic din teoria evoluției, fie în forma ei darwiniană originală, fie în cea a geneticii lui Fisher, nu exclude saltul de la un model de explicație și înțelegere la altul. A crede că schimbarea treptată e incompatibilă cu diviziunile radicale înseamnă a înțelege greșit ce a vrut Hegel să spună prin trecerea de la cantitate la calitate. Nu există etape intermediare între animalul conștient și animalul conștient de sine, așa cum nu există etape intermediare între formele în care nu poți vedea nici un chip și cele în care poți. Odată apărută pe scenă însă, făptura conștientă de sine cunoaște un tip de adaptare ce o va face să populeze pământul și să-l supună finalităților sale. Cum știm însă prea bine, nu toate acele finalități vor fi adaptative.

VERSTEHEN ŞI CREDINŢĂ

Dacă ne întoarcem acum la chestiunea naturii umane, vom fi mai bine pregătiți să spunem

câte ceva despre genul căruia îi aparţinem. Suntem genul de fiinţe care se raportează la membrii aceluiaşi gen prin atitudini interpersonale şi prin autoatribuirea de stări mentale. Dar stările intenţionale ale unei făpturi reflectă repertoriul ei conceptual. Pentru a înţelege emoţiile tale, trebuie să ştiu cum conceptualizezi lumea. Nu e suficient să descriu comportamentul tău ca şi când ar fi o reacţie faţă de lume-aşa-cum-ar-fi-ea-descrisă-de-ştiinţă. Există concepte – cum ar fi cel de ornament, melodie, datorie sau libertate – care ne îndrumă stările mentale, dar care nu pot juca nici un rol într-o teorie explicativă, deoarece ele împart lumea în categorii greşite de gen. Conceptul de persoană e şi el un astfel de concept, ceea ce nu înseamnă că nu există persoane, ci mai degrabă că o teorie ştiinţifică dedicată lor le va clasifica împreună cu alte lucruri – cu primatele sau mamiferele, de pildă – şi nu va fi o teorie ştiinţifică a tuturor genurilor de persoane. (De exemplu, nu va fi o teorie a persoanelor juridice, a îngerilor sau a lui Dumnezeu.) Aşadar, genul de care ţinem este definit printr-un concept care nu figurează în ştiinţa biologiei umane. Aceasta din urmă ne tratează ca obiecte mai degrabă decât ca subiecţi, iar caracterizările pe care le dă reacţiilor noastre nu sunt descrieri a ceea ce simţim. Studiul *genului* nostru cade în sarcina acelor discipline, *Geisteswissenschaften*, care nu sunt deloc ştiinţe, ci „umanioare“ – cu alte cuvinte, exerciţii de *Verstehen*, acel tip de înţelegere sau interpretare ce apare în discuţia mea anterioară despre râs.

Am arătat că deşi noi, fiinţele umane, aparţinem unui gen, acest gen nu poate fi caracterizat în termeni pur biologici, ci doar în termeni ce fac în mod esenţial referire la reţeaua de reacţii interpersonale. Aceste reacţii ne leagă unii de alţii, fiind totodată o deschidere spre (chiar dacă nu şi o conexiune cu) persoane ce nu ţin de lumea asta şi nici de trup. Ideea aceasta ar putea isca nelinişti metafizice în cititor. La urma urmelor, cum e posibil să fiu membru al unei specii şi totodată să aparţin unui gen care este definit nu prin organizarea lui biologică, ci prin capacităţile lui psihosociale? Ne-ar fi de folos să ne întoarcem aici la cazul imaginii. O imagine e o suprafaţă ce prezintă ochiului instruit obişnuit un aspect al unui lucru reprezentat. Acesta este genul căruia îi aparţin imaginile şi ştim că printre membrii acestui gen se numără o mare diversitate de obiecte: pânze, foi de hârtie, ecrane de computere, holografii ş.a.m.d. Complexitatea comportamentală necesară pentru a avea reacţii interpersonale, pentru a nutri gânduri la persoana întâi şi pentru a cere, sieşi şi altora, să răspundă pentru schimbările produse în lume este observabilă doar la membrii unui anume gen natural – acela al lui *Homo sapiens sapiens*. Dar oare nu am putea să ne imaginăm alte fiinţe, membri ai unei alte specii sau care nu aparţin nici unei specii biologice, ce prezintă aceeaşi complexitate şi care sunt în stare să stabilească cu noi un raport ca de la eu la eu? Dacă răspunsul este da, atunci aceste fiinţe ne sunt părtaşi la rânduiala lucrurilor şi există un gen de care ţinem deopotrivă.

Oamenii religioşi, ţinând la credinţa lor, ţin totodată şi la acest adevăr profund şi tulburător despre condiţia umană. Nu le e deloc greu să înţeleagă că fiinţele umane se disting de alte animale prin libertate, conştiinţă de sine şi responsabilitate. Şi au la îndemână o rezervă întreagă de poveşti şi doctrine cu care să pătrundă înţelesul acelor adevăruri. Dar chiar şi fără religie, adevărurile acestea tot adevăruri rămân, şi una din sarcinile filozofiei în vremurile noastre e să ne arate că aşa stau lucrurile. Pe de altă parte, raţionamentele filozofice adesea pătrund în vieţile muritorilor de rând pe căi doctrinare,

una dintre problemele cu care se confruntă un credincios fiind aceea de a înțelege relația precisă dintre concluziile filozofiei și premisele credinței.

Problema aceasta nu e deloc nouă. Platon a presimțit-o și influența lui poate fi deslușită la al-Fārābī atunci când acesta susține că adevărurile livrate intelectului de către filozofie sunt puse la dispoziția imaginației de către credința religioasă.[54] Această idee, dezvoltată de Avicenna și Averroes, a intrat în conștiința Europei medievale. În scrierile lui Averroes, ea se învecinează cu erezia „dublului adevăr": erezia de a crede că rațiunea justifică un lucru, iar credința un altul, incompatibil cu primul. Pusă pe seama zavergiului de Siger din Brabant, această idee eretică a atras critica necruțătoare a lui Toma d'Aquino. E genul de idee ce n-ar fi pe placul nici unui filozof modern. Remarca lui al-Fārābī e însă mai cumpătată și spune doar că adevărurile ce pot fi descoperite de rațiune pot fi totodată dezvăluite – dar într-o altă formă, mai imagistică sau mai metaforică – ochiului credinței. Cei care nu pot ajunge la adevărurile complexe ale teologiei pe calea argumentului logic le pot, totuși, înțelege cu ajutorul imaginației, prin ritual și rugăciune, trăind după canoanele unei cunoașteri pe care însă nu o pot traduce în limbaj argumentativ.

Efortul filozofic pe care l-am schițat trebuie completat printr-un efort al imaginației. Pentru credincios, efortul acesta a fost deja împlinit; însă pentru sceptic, el trebuie reînnoit. Adevărul filozofic care spune că genul nostru nu este o categorie biologică e alungat și ascuns vederii de „clarantismul"[55] scientist (cu expresia nimerită a lui J.L. Austin). Îl putem aduce înapoi prin povești, imagini și evocări, cam așa cum Milton a făcut să apară adevărul condiției noastre din materiile prime oferite de cartea Genezei. Alegoria lui Milton nu e doar un portret al genului uman; este o invitație la generozitate. Ne arată ce suntem și la ce înălțimi trebuie să ne ridicăm. În același timp, ea stabilește un standard al artei. Dacă dăm la o parte religia, filozofia și scopurile mai înalte ale artei, nu facem decât să-i lipsim pe oamenii obișnuiți de chipurile în care își pot reprezenta distincția. Natura umană, la înălțimea căreia speram cândva să ne ridicăm, devine mai degrabă un nivel la care trebuie să ne coborâm. Reducționismul biologic promovează această coborâre de nivel, ceea ce explică atracția facilă pe care o exercită asupra multora. El face ca cinismul să pară respectabil, iar degenerescența șic. Ne abolește genul – și, dimpreună cu el, generozitatea.

---

1. John Bowlby, *Attachment and Loss*, vol. 1–3, Basic Books, New York, 1969–1980; John Bowlby, *A Secure Base*, Routledge, New York, 1988. [Trad. rom.: *O bază de siguranță*, Trei, București, 2011 (n. tr.).]

2. Bowlby, *Attachment and Loss*, vol. 1, p. 183.

3. A.R. Wallace, *Natural Selection and Tropical Nature: Essay on Descriptive and Theoretical Biology*, Macmillan, London, 1891. A.R. Wallace, *Darwinism: An Exposition of the Theory of Natural Selection with Some of Its Applications*, Macmillan, London, 1889, cap. 15.

4. Charles Darwin, *The Descent of Man*, vol. 1, Appleton and Co., New York, 1871. [Trad. rom.: *Descendența omului și selecția sexuală*, Editura Academiei R.P.R., București, 1967 (n. tr.).]

5. *Ibid*., pp. 71–72. [*Ibid*., pp. 88–89 (n. tr.).]

6. Steven Pinker, *How the Mind Works*, Allen Lane, London, 1997, pp. 522–524; Geoffrey

Miller, *The Mating Mind: How Sexual Choice Shaped the Evolution of Human Nature*, Doubleday, New York, 2000.

7. Charles Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Appleton and Co., New York, 1898.

8. R.A. Fisher, *The Genetical Theory of Natural Selection* (1930), ed. a II-a revizuită, Dover, New York, 1958.

9. Vezi expunerea plastică din Helen Cronin, *The Ant and the Peacock: Altruism and Sexual Selection, from Darwin to Today*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

10. J. Maynard Smith și G.R. Price, „The Logic of Animal Conflict", *Nature*, 246, 1973, pp. 15–18.

11. Konrad Lorenz, *On Aggression*, trad. Marjorie Kerr Wilson, Harcourt Brace, New York, 1966.

12. R. Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, Basic Books, New York, 1984.

13. Vezi de pildă Matt Ridley, *The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation*, Viking, London, 1991. E important să remarcăm că abordarea altruismului prin prisma teoriei jocurilor este diferită de teoria „adaptării incluzive", propusă de W.D. Hamilton în „The Genetical Evolution of Social Behaviour", *Journal of Theoretical Biology*, 7, 1964, pp. 1–16, potrivit căreia altruismul se extinde asupra rudelor proporțional cu gradul de rudenie.

14. V.C. Wynne-Edwards, *Animal Dispersion in Relation to Social Behaviour*, Oliver and Boyd, Edinburgh, 1962. Cartea este inspirată de Lorenz și de studiul său *On Aggression*. Wynne-Edwards este criticat cu oarecare arțag de Richard Dawkins în *The Selfish Gene* (1976), ed. revăzută, Oxford University Press, New York,1989, pp. 7–10. [Trad. rom.: Richard Dawkins, *Gena egoistă*, Editura Tehnică, București, 2001, pp. 7–10 (n. tr.).]

15. A se vedea în special Noam Chomsky, *Language and Mind* (1968), ed. a III-a, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, unde limba este descrisă ca „un exemplu de adevărată emergență – apariția unui fenomen calitativ diferit într-un anumit stadiu de complexitate a organizării" (p. 62).

16. Pentru astfel de încercări, a se vedea Eugene Linden, *Apes, Men and Language*, Saturday Review Press, New York, 1974; pentru entuziasm, vezi Mary Midgley, *Beast and Man: The Roots of Human Nature*, Routledge, London, 1978, pp. 215–251.

17. Vezi, de exemplu, John Maynard Smith și Eörs Szathmáry, *The Major Transitions in Evolution*, W.H. Freedman, Oxford, 1995, pp. 303–308.

18. Precum, de pildă, în teoria lui Kim Sterelny despre construcția cumulativă a nișei. Vezi cartea lui *Thought in a Hostile World: The Evolution of Human Cognition*, Blackwell, Oxford, 2003.

19. Pentru diverse încercări de a elabora o teorie memetică a culturii, a se vedea *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, ed. Robert Aunger, Cambridge University Press, Cambridge, 2000. Teoria privitoare la meme este criticată aspru de David Stove în „Genetic Calvinism, or Demons and Dawkins", în *Darwinian Fairytales: Selfish Genes, Errors of Heredity, and Other Fables of Evolution*, Encounter Books, New York, 2006, pp. 172–197.

20. Dawkins, *Selfish Gene*. [*Gena egoistă*, ed. cit., p. 184; traducere ușor modificată (n. tr.).]

21. Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell*, Allen Lane, London, 2006.

22. Matthew Arnold, *Culture and Anarchy: An Essay in Political and Social Criticism*, London, 1869.

23. Roger Scruton folosește repetat o sintagmă neobișnuită – „genul uman" (*human kind*) – în

loc de așteptata „specie umană“ (*human species*). Cum va deveni din ce în ce mai clar pe parcursul acestui capitol, această alegere lexicală este deliberată. Prin ea, Scruton ține să se delimiteze de teoriile biologizante care promit să explice natura umană prin referire exclusivă la mecanisme și procese evolutive generale. În viziunea lui, astfel de teorii și explicații sunt reductive și neavenite. Miza e mare: pe fundalul ascensiunii neuroștiințelor, mulți cred că filozofia morală e depășită, că fenomenul conștiinței e – în ultimă instanță – explicabil prin știința creierului. *Despre natura umană* este o pledoarie extinsă pentru filozofia morală și împotriva acestui tip de argumente. Inovația lexicală propusă de Scruton nu este doar un joc de cuvinte în engleză: *humankind* (umanitate, omenire) scris dezlegat. Ea se bazează pe o literatură bogată, în filozofia analitică, dedicată „genurilor naturale“ (*natural kinds*), adică acelor categorii de entități pe care disciplinele științifice le studiază și le teoretizează și care sunt „naturale“ în sensul că ele nu țin de interesele noastre umane, ci reflectă structura realității obiective (v. Stanford Encyclopedia of Philosophy). Pentru toate aceste motive, am ales să traduc *human kind* prin „gen uman“, pentru a reda bogăția de resurse pe care argumentul lui Scruton se bazează (n. tr.)

24. Deși David Stove îi reproșează lui Dawkins faptul că face constant referire la „egoism“ fără să explice ce ar putea să însemne asta în contextul de față. Vezi Stove, „Genetic Calvinism“.

25. Cum anume gândirea teleologică poate fi înlocuită cu explicația funcțională este una dintre temele cărții următoare a lui Dawkins, *The Blind Watchmaker*, Oxford University Press, Oxford, 1986. [Trad. rom.: Richard Dawkins, *Ceasornicarul orb*, Humanitas, București, 2017 (n. tr.).] Pentru o discuție edificatoare cu privire la explicațiile funcționale și aplicarea lor în afara biologiei, vezi G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Princeton University Press, Princeton, 1978.

26. Vezi Ron Amundson și George V. Lauder, „Function without Purpose: The Use of Causal Role Function in Evolutionary Biology“, în *The Philosophy of Biology*, ed. D. Hull și M. Ruse, Oxford Readings in Philosophy, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 227–257.

27. O obiecție similară, după părerea mea, poate fi adusă apologiei teoriei marxiste a istoriei pe care o prezintă G.A. Cohen (*Karl Marx's Theory of History*). Faptul că instituțiile disfuncționale dispar nu ne îndreptățește să credem că existența unei instituții este dictată de funcția ei.

28. Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, ed. Robert Louden și Manfred Kuehn, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 1[5].

29. E.O. Wilson, *On Human Nature*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978, p. 168.

30. Această acuzație a fost formulată cu vigoare de Mary Midgley (*Beast and Man*, pp. 102–103) împotriva lui Dawkins, în contextul serialului TV original despre *Gena egoistă*. Este discutabil cât de corecte sunt obiecțiile ei; dar e de apreciat faptul că Midgley a recunoscut că provocarea adusă de Dawkins privește antropologia filozofică în ce are ea mai vital. Criticile aduse de ea autorilor din domeniul sociobiologiei sunt mai pertinente și sunt explicate amănunțit în cartea ei *Evolution as a Religion*, ed. revizuită, Routledge, London, 2002.

31. Această viziune este apărată cu elocvență de Papa Ioan Paul II în enciclica *Veritatis Splendor* din 6 august 1993, secțiunile 47 și urm.

32. Vezi R. Scruton, „Laughter“, în *The Aesthetic Understanding*, Methuen, London, 1982, pp. 180–194.

33. Helmuth Plessner, *Laughing and Crying: A Study in the Limits of Human Behavior*, trad. J. Spencer Churchill și Marjorie Grene, Northwestern University Press, Evanston, 1970.

34. E.H. Buckley, *The Morality of Laughter*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2003.

35. Ca exemplu, a se vedea cazul lui Roger și al lui Lucy – doi cimpanzei cu oarecare competență în limbajul semnelor în sistem american [Ameslan] – descris în Linden, *Apes, Men and Language*, p. 97.

36. Vezi Rudolf Makkreel, *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*, Princeton University Press, Princeton, 1993. Makkreel îngrijește acum o ediție fidelă și critică, în engleză, a operelor lui Dilthey, care este în curs de apariție la Princeton University Press. [Această ediție în șase volume, *Wilhelm Dilthey: Selected Works*, îngrijită de Rudolf A. Makkreel și Frithjof Rodi, este deja la al V-lea volum (n. tr.).]

37. Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, trad. I. McAlister, Routledge, London, 1974, p. 77.

38. Termenul folosit de Scruton este *blame* (substantiv și verb), un cuvânt foarte familiar în limbajul obișnuit și, totodată, un concept de bază în etica aplicată. Româna e oarecum în situația limbii islandeze aici, având o serie întreagă de cuvinte prin care redă verbul *blame*, în funcție de context și registru: a blama, a învinui, a învinovăți, a judeca (negativ), a dezaproba, a condamna ș.a.m.d. Opțiunile pentru redarea substantivului *blame* sunt mai puțin generoase: blam, oprobriu, dezaprobare, condamnare, judecată (negativă) sunt sensurile de bază date de *Dicționarul explicativ al limbii române*. Am ales să traduc *blame* prin *vină*, și nu prin *blam*, cum probabil specialiștii în etică aplicată de la noi ar insista, pentru mai multe motive. Primul ar fi că ideea de bază în *blame* e aceea de „a face vină cuiva“, de „a da vina pe cineva“, iar „vină“ poate fi folosit într-o varietate de contexte, de la cele mai formale (legal-juridic, de pildă) până la cele de zi cu zi. Această continuitate între limbajul obișnuit – sau limbajul simțului comun –, psihologia populară și conceptele specializate ale filozofiei morale este foarte importantă pentru Scruton. Un al doilea motiv privește faptul că *blam*, în românește, e asociat unor contexte și registre formale, oficiale și adeseori impersonale, în vreme ce Scruton insistă asupra caracterului *personal* și foarte concret al situațiilor morale în care intervin vina și învinuirile. Alegerea mea are însă și dezavantaje, principalul fiind că ea nu face nici o diferență între *vină* în sensul de *blame* și *vină* în sensul de *fault*. Scruton vorbește mai departe în carte de vina tragică (*tragic fault*), de pildă. Îmi asum această identitate, care – din punctul de vedere al simțului comun – nu pare problematică, de vreme ce *fault* numește vina pe care cel care învinuiește o impută, iar cel învinuit o dispută sau recunoaște. Și în engleză, *being at fault* înseamnă același lucru ca *being to blame*, adică a se face vinovat de ceva. Finalmente, am rezervat conceptul de *vinovăție* pentru redarea noțiunii asociate de *guilt* (n. tr.).

39. Încercarea lui Nietzsche de a explica simțul moral a fost reluată din perspectiva biologiei evoluționiste de Philip Kitcher în *The Ethical Project*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2011. Cititorii lui vor trebui să decidă singuri dacă Kitcher reușește să explice apariția simțului moral fără să-l presupună.

40. Pași în direcția unei soluții se găsesc în David Wiggins, *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, cap. 7.

41. Aristotel, *De anima*; Toma d'Aquino, *Summa theologiae* 1, 19, 4.

42. Deși trebuie să remarcăm tenacitatea opiniei potrivit căreia calitatea (*quale*) resimțită a unei stări mentale are valoarea unui *fapt*, observabil din interior, nu și din exterior, și care este intim legat de natura esențială a acelei stări. Mi se pare că ideea de *qualia* e o ipoteză goală de conținut, o rotiță care nu învârte nimic în mecanism, cum ar zice Wittgenstein. Într-un eseu interesant, Ned Block – unul dintre cei mai sofisticați susținători ai ideii în literatura actuală – susține însă că Wittgenstein admite fără să vrea existența acestor *qualia*, într-o formă care contravine spiritului filozofiei lui. Vezi Ned Block, „Wittgenstein and Qualia“, *Philosophical*

Perspectives 21, nr. 1, 2007, pp. 73–115. Dezbaterea depășește cu mult sfera de interes a prelegerilor de față, așa că nu pot decât să trimit cititorul la expunerea strălucită a lui Michael Tye (un susținător la fel de sofisticat al ideii de *qualia*) din The Stanford Encyclopedia of Philosophy: https://plato.stanford.edu/entries/qualia. Poziția mea poate fi găsită în „The Unobservable Mind“, MIT Technology Review, 1 febr. 2005, https://www.technologyreview.com/s/403673/the-unobservable-mind/.

43. D.C. Dennett, „Intentional Systems“, *Journal of Philosophy* 68, 1971, retipărit în *Brainstorms*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1978.

44. Vezi, de pildă, D.C. Dennett, *Kinds of Minds*, Weidenfeld, London, 1996, p. 34. [Trad. rom.: D.C. Dennett, *Tipuri mentale: O încercare de înțelegere a conștiinței*, Humanitas, București, 2008 (n. tr.).]

45. Vezi eseul clasic al lui R.M. Chisholm, „Sentences about Believing“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 56, nr. 1, 1955–1956, pp. 125–148. Este însă greu de crezut că această interpretare reprezintă corect intuiția lui Brentano. Vezi Barry Smith, *Austrian Philosophy*, Open Court, LaSalle, Illinois, 1994.

46. D.C. Dennett, *Consciousness Explained*, Allen Lane, London, 1991.

47. D.C. Dennett, *The Intentional Stance*, MIT Press, Cambridge, Mass.,1987.

48. Poziția mea e oarecum similară cu cea adoptată de P.F. Strawson în „Freedom and Resentment“, în cartea sa *Freedom and Resentment and Other Essays*, Methuen, London, 1974, pp. 1–28. Spre deosebire de Strawson, cred însă că ființa umană este cu adevărat reprezentată în atitudinile noastre interpersonale și greșit reprezentată în acele atitudini pe care Strawson le numește „obiective“. Intenționalitatea de ordin mai înalt despre care vorbesc – care desemnează capacitatea de a forma reprezentări mentale despre reprezentări mentale (proprii sau ale altora) – a fost descrisă, în studii psihologice importante publicate de Alan Leslie și alții, sub numele de „metareprezentare“. Vezi, de exemplu, A. Leslie și D. Roth, „What Autism Teaches Us about Metarepresentation“, în *Understanding Other Minds: Perspectives from Autism*, ed. S. Baron-Cohen, H. Tager Flusberg și D. Cohen, Oxford University Press, Oxford, 1993.

49. Vezi Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford University Press, Oxford, 1953, partea a 2-a, secțiunea xi. [Trad. rom.: Ludwig Wittgenstein, *Cercetări filozofice*, Humanitas, București, 2013 (n. tr.).]

50. Paul Churchland, „Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes“, în *Mind and Cognition*, ed. W. Lycan, Basil Blackwell, Oxford, 1990, pp. 206–221.

51. De exemplu, Robert Boyd și Peter J. Richerson, *Culture and the Evolutionary Process*, University of Chicago Press, Chicago, 1985, și Kim Sterelny, *Thought in a Hostile World*, op. cit.

52. Dacă *doar* Kant ar fi de această părere, ar fi loc de scepticism. Ideea e însă împărtășită de mulți, de la Kant, Fichte, Hegel și Schopenhauer până la Shaftesbury, Smith, Hutcheson și Hume, precum și de numeroși filozofi contemporani.

53. Chomsky, *Language and Mind*, ed. cit.; Jonathan Bennett, *Linguistic Behaviour*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976; Harry G. Frankfurt, „Freedom of the Will and the Concept of a Person“, *Journal of Philosophy* 68, nr. 1, 1971, pp. 5–20; H.P. Grice, „Meaning“, *Philosophical Review* 66, nr. 3, 1957, pp. 377–388, precum și multele continuări ale articolului; David Lewis, *Convention: A Philosophical Study*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969; Michael Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000.

54. Al-Fārābī, *Fi Tahsīl as-Sa'ādah*, citat în Lenn E. Goodman, *Islamic Humanism*, Oxford University Press, Oxford, 2003, p. 9.

55. Termen inventat ce urmează aceeași regulă de formare ca și cuvântul „obscurantism“, dar care i se opune acestuia ca sens: în loc de o atitudine refractară față de orice formă de progres, „clarantismul“ (*clairantism*) ar numi, așadar, o glorificare a progresului și a explicațiilor de tip științific. Ambele cuvinte sunt peiorative (n. tr.).

2
RELAŢIILE UMANE

După cum ştim de la Kant încoace, gândurile la persoana întâi singular sunt definitorii pentru viaţa unei persoane, de unde şi credinţa noastră în libertate şi în apelul la raţiune. Potrivit lui Stephen Darwall, la fel de importante sunt şi gândurile la persoana a doua singular – gândurile despre persoana în faţa căreia răspund sau căreia îi sunt adresate raţiunile mele. Viaţa morală depinde de ceea ce Darwall numeşte „perspectiva persoanei a doua“ – cu alte cuvinte, de perspectiva cuiva ale cărui raţiuni şi conduită sunt îndreptate către alţii.[56] În capitolul de faţă, doresc să dezvolt această idee.

Când ofer unei alte persoane un motiv sau o raţiune pentru a acţiona, pornesc de la presupunerea că deţin poziţia, autoritatea şi competenţa necesare pentru a o face. Totodată, îi confer celuilalt poziţie, autoritate şi competenţă. Şi asta nu pentru că i-aş atrage atenţia asupra vreunei raţiuni care ar exista independent, în natura lucrurilor. Dialogul moral este acela în care *eu* îţi ofer *ţie* raţiuni şi în care acestea capătă greutate pentru tine tocmai în virtutea gestului meu. Să presupunem că m-ai călcat pe picior. Există o raţiune pentru care ar trebui să-ţi iei piciorul de pe al meu – şi anume că mi-ar trece durerea. Dar există şi o raţiune pe care ţi-o pot oferi eu şi care are o cu totul altă autoritate – şi anume că nu vreau să-mi stai pe picior. Această raţiune porneşte de la mine către tine, iar forţa ei derivă din presupoziţia, împărtăşită de amândoi, că eşti răspunzător în faţa mea pentru acţiunile tale voluntare în măsura în care ele mă afectează.

Relaţia Eu–Tu a fost discutată în detaliu într-o carte celebră de Martin Buber, filozof şi teolog evreu activ între cele două războaie mondiale, ale cărui idei au fost foarte influente în cercurile literare ale vremii.[57] Buber a trecut însă cu vederea faptul că relaţia Eu–Tu defineşte toate aspectele vieţii morale. Tocmai asta şi-a propus Darwall să arate, şi anume că normele morale îşi trag forţa, în ultimă instanţă, din raţiunile de persoana a doua la care fac apel; de asemenea, că relaţiile care cer şi fac posibilă judecata morală au la bază perspectiva persoanei a doua; şi că, în final, conceptele vitale ale vieţii morale – cum ar fi responsabilitatea, libertatea, vinovăţia şi vina – capătă un sens tocmai datorită relaţiei Eu–Tu, care presupune oferirea şi primirea de raţiuni. Adoptând şi adaptând un argument celebru al lui Peter Strawson, Darwall arată că emoţii precum resentimentul, vinovăţia, recunoştinţa şi mânia nu sunt versiuni umane ale unor reacţii observabile şi la alte animale, ci mai degrabă modalităţi prin care nevoia de responsabilitate, născută spontan din interacţiunea unor fiinţe ce se pot (re)cunoaşte ca „eu“, se traduce în limbajul

sentimentelor.[58] La rădăcina acestor emoții se află credința în libertatea celuilalt, o credință ireductibilă, de vreme ce nu putem renunța la ea fără să încetăm să fim ceea ce suntem în mod fundamental. Căci suntem doar ceea ce suntem unii pentru alții – relația este înscrisă în însăși ideea de persoană umană, care nu e altceva decât o persoană întâi prinsă în perspectiva persoanei a doua precum un fragment de magnetită într-un câmp magnetic.

CAZUL PERSOANEI ÎNTÂI

Adevărul moral conform căruia obligațiile noastre derivă din relația Eu–Tu are ca fundament un adevăr metafizic, și anume că sinele este un produs social. Doar în măsura în care intrăm în relații libere cu alții putem să ne cunoaștem pe noi înșine la persoana întâi. Argumentele în favoarea acestei concluzii metafizice sunt numeroase, dar două mă atrag în mod special. Unul este argumentul privitor la limbaj, asociat cu Wittgenstein; celălalt este argumentul recunoașterii, de origine hegeliană. Ambele ar merita o expunere amănunțită, de lungimea unei cărți întregi, dar aici trebuie să mă mulțumesc cu o foarte sumară recapitulare, pentru a sugera că, *dacă* aceste argumente sunt valide, moralitatea relației Eu–Tu are toată fundamentarea metafizică de care are nevoie.

Argumentul privitor la limbaj ne spune că afirmațiile făcute la persoana întâi se bucură de un statut special. Dacă sufăr, nu trebuie să aflu că sufăr: știu acest lucru fără să mă bazez pe nimic. A folosi această expresie („eu sufăr“) în orice alt fel înseamnă pur și simplu a o înțelege greșit. În special, înseamnă a înțelege greșit cuvântul „eu“. Acesta își primește înțelesul pornind de la regula conform căreia sinceritatea și adevărul coincid;[59] un vorbitor care nu o respectă va folosi termenul *eu* cu sensul de *el* sau *ea*: vorbitorul respectiv ar dovedi astfel că nu a înțeles gramatica acestui caz special al persoanei întâi. A avea conștiința persoanei întâi vine din stăpânirea unui limbaj public și, prin urmare, din recunoașterea faptului că și alții folosesc cuvântul *eu* așa cum o fac eu, pentru a exprima ceea ce gândesc și simt în mod nemijlocit.

Argumentul lui Hegel este similar, cu toate că e formulat într-un limbaj foarte diferit. În starea naturală, în care sunt motivat doar de dorințele și nevoile proprii, sunt conștient, dar nu am încă un simț al sinelui. În confruntarea cu celălalt, care debutează printr-o luptă pe viață și pe moarte pentru supraviețuire, sunt nevoit să recunosc că sunt la rândul meu un altul pentru cel care îmi este mie *alter*. Hegel ne arată, printr-o gradație poetică, cum din această confruntare se conturează treptat momentul recunoașterii reciproce, prin care fiecare ajunge să se cunoască drept conștiință de sine liberă prin recunoașterea conștiinței de sine libere ce-i stă în față. Sinele și alteritatea sunt conștientizate printr-un singur act de recunoaștere, care-mi dă capacitatea de a mă cunoaște la persoana întâi și, în același timp, mă obligă să recunosc calitatea ta de persoană întâi.[60]

Ambele argumente consfințesc faptul că tipul acesta de cunoaștere la persoana întâi are un statut privilegiat – fiind nu atât o chestiune de observație, cât o capacitate spontană de a comunica, fără probe sau dovezi, care ne sunt credințele, sentimentele, impresiile și dorințele. Tocmai pe această capacitate spontană se bazează relația Eu–Tu, iar termeni ca

eu sau *tu* își capătă semnificația prin dialogul ce decurge de-aici. Dar oare descriu ei obiecte din lumea observabilă? Cu siguranță, acești termeni exprimă punctul de vedere al subiectului; dar, cum am văzut, subiectul nu este un obiect, iar punctele de vedere sunt mai degrabă *asupra* lumii decât *în* lume. Să acceptăm, poate, că o știință a speciei umane n-ar trebui să-și bată capul cu niște pronume? Dar atunci cum ar putea o astfel de știință să abordeze și să ia în serios viața morală, așa cum o înțelegem *noi*?

Când vorbesc despre mine la persoana întâi, dau glas unor propoziții pe care le afirm fără nici o bază și despre care, într-un număr copleșitor de cazuri, nu mă pot înșela. Pot în schimb să mă înșel cu totul în privința acestei ființe umane care vorbește. Așadar, cum pot fi sigur că vorbesc despre *însăși această ființă umană*? Cum știu, de pildă, că sunt Roger Scruton, și nu David Cameron în plin delir de grandoare? Poate că atunci când mă refer la mine mă raportez la cu totul altceva sau altcineva decât acea ființă la care te referi tu atunci când arăți spre mine: poate că fac exact ceea ce spun și mă refer la un *sine*, o entitate de care sunt conștient la modul imediat și incontestabil.

Pe scurt: atunci când vorbim la persoana întâi, putem face declarații despre noi înșine, putem răspunde la întrebări și emite raționamente sau sfaturi de-o manieră care suspendă metodele normale de descoperire. Prin urmare, putem participa la dialoguri întemeiate pe ideea că, atunci când tu și eu vorbim cu sinceritate, ceea ce spunem este demn de încredere: „spunem ce gândim“. Acesta este miezul întâlnirii Eu–Tu. Dar asta nu înseamnă că ar exista vreo entitate obscură la care mă refer atunci când spun „eu“ și care s-ar ascunde privirii tale: sunt acest lucru pe care îl poți observa și care poate fi înțeles în două feluri – ca organism și ca persoană. Când îmi spui „tu“, mi te adresezi ca unei persoane și-mi ceri să-ți răspund ca un „eu“.

SINE ȘI ALTERITATE

Kant a susținut că viața morală ia naștere prin auto-identificarea subiectului ca „eu“. Această idee a lăsat o impresie profundă asupra urmașilor lui imediați, îndeosebi asupra lui Fichte și Hegel. Însă auto-identificarea mea ca „eu“, credeau ei, depinde într-un mod profund de întâlnirea mea cu alții și identificarea lor ca atare. Din eforturile idealiștilor post-kantieni de a formula această idee a luat naștere o lungă tradiție pentru care relația dintre sine și alteritate devine provocarea fundamentală a filozofiei, în această privință înlocuind vechea problemă, ieșită din uz, a relației dintre suflet și trup. Ba mai mult, relația dintre sine și alteritate a fost asociată, printre alții de către Hegel, cu aceea dintre subiect și obiect: dintre cel care observă și cel care este observat.

Dacă aș fi un subiect pur, susține Hegel, existând într-un vid metafizic, așa cum își imagina Descartes, n-aș putea aspira niciodată la cunoaștere, nici măcar nu m-aș putea cunoaște pe mine însumi, și n-aș putea să tind către un scop anume.[61] Conștiința mea ar rămâne abstractă și goală, o conștiință a nimicului. Dar eu nu stau doar la marginea lumii mele. Intru în acea lume și-i întâlnesc și pe alții în ea. Eu sunt eu, pentru mine, pentru că – și în măsura în care – eu sunt tu pentru un altul. Conștiința de sine depinde de

recunoașterea acordată sinelui de către celălalt. Rezultă că trebuie să am capacitatea dialogului liber prin care îmi asum responsabilitatea pentru prezența mea în prezența ta. Asta înseamnă să înțelegi cazul persoanei întâi. Și tocmai pentru că înțeleg acest caz al persoanei întâi, am conștiința imediată a condiției mele. Poziția care, pentru Kant, constituie premisa filozofiei, și care este presupusă în orice raționament, se sprijină la rândul ei pe o presupoziție – și anume presupoziția referitoare la existența celuilalt, a aceluia față de care îmi încerc puterile prin competiție și dialog. „Eu“ nu poate exista fără „tu“, iar întâlnirea lor are loc în lumea obiectelor.

Kant demonstrează convingător în „Paralogismele rațiunii pure“ că subiectul nu poate fi cunoscut cu ajutorul categoriilor intelectului. Cu alte cuvinte, nu putem, prin simplă introspecție, să identificăm eul ca substanță purtătoare de proprietăți și părtașă la relații de cauzalitate.[62] A identifica subiectul în acest fel înseamnă a-l trata ca *obiect*. Greșeala lui Descartes a fost aceea că a privit subiectul ca pe un gen special de obiect, atribuindu-i o natură substanțială și nemuritoare. Subiectul e un punct de vedere *asupra* lumii obiectelor, și nu un element *înăuntrul* ei. În acest sens, Kant vorbește de „subiectul transcendental“ – centrul conștiinței, aflat dincolo de orice granițe empirice. Expresia aceasta însă, adoptată mai târziu de Husserl, care i-a acordat un loc privilegiat în fenomenologie, pare să sugereze că am avea acces direct la tărâmul transcendental. Este preferabil, așadar, să vorbim despre subiect ca despre un orizont, un hotar îngust al lumii, așa cum ne apare ea.

Nefiind un ceva, subiectul nu este, cu toate astea, un nimic. A exista ca subiect înseamnă a exista altfel decât obiectele obișnuite. Înseamnă a exista la marginea lumii, abordând realitatea dintr-un punct anume pe orizont, pe care nimeni altcineva nu-l poate ocupa. Fiecare dintre noi abordează realitatea dintr-o poziție care conferă gândurilor și sentimentelor noastre un loc special, privilegiat. Ceea ce contează pentru mine cel mai mult îmi este *prezent* în gând, memorie, percepție, senzație și dorință, sau poate fi făcut prezent fără nici un efort investigativ. Mai mult decât atât, mă port ca și cum ceilalți își sunt la fel de prezenți lor înșiși, capabili să răspundă direct întrebărilor mele și să-mi spună, fără a cerceta, ce gândesc, ce simt și ce intenționează ei. De aceea ne putem adresa unul altuia la persoana a doua, eu ție. Pe baza acestor fapte s-au edificat toate lucrurile importante pentru condiția umană: responsabilitate, moralitate, instituții, religie, iubire și artă.

INTENŢIONALITATEA PLĂCERII

Stările noastre mentale sunt caracterizate prin intenționalitate și, prin urmare, depind de felul în care conceptualizăm lumea. Mai mult decât atât, nu putem presupune că emoțiile noastre vor rămâne neschimbate atunci când învățăm să conceptualizăm obiectele lor într-o manieră nouă, așa-zis „științifică“. Așa cum indignarea stârnită de o persoană mârșavă se risipeşte dacă ne-o reprezentam ca pe un mecanism care doar răspunde impulsurilor din sistemul nervos central, tot așa iubirea erotică se stinge când obiectul ei e descris în jargonul pseudoștiințific al sexologiei. A întreține relații umane gratifiante – relații pe care

le înțelegem și pe care ne putem baza – înseamnă a ne conceptualiza reciproc pornind de la folosirea onestă a pronumelor „eu“ și „tu“. Înseamnă a face distincția între acțiunile libere și cele silite, între comportamentele rezonabile și cele nerezonabile, între zâmbete și încruntări, promisiuni și previziuni, remușcare și regret, și tot așa – în toate felurile complexe prin care descriem conduita și reacțiile unei persoane ca fiind diferite de conduita și reacțiile unui organism sau ale lumii inanimate.

Acesta este motivul pentru care povestea adaptării depănată de psihologii evoluționiști rareori izbutește să explice relațiile umane. Și asta pentru că o asemenea poveste nu ia în considerare caracterul aspectual al stărilor noastre mentale („cum ne pare“ ceva), înlocuind descrierile noastre intenționale cu explicații științifice neutre ce ar putea fi la fel de bine aplicate unui câine sau unui cal. Nimic nu ilustrează mai bine această idee decât experiența plăcerii. O teorie evoluționistă a plăcerii ar arăta de ce anumite lucruri produc plăcere explicându-se avantajele reproductive aduse genelor celor care se bucură de ele. Ar evidenția mecanismul din creierul uman ce acționează de fiecare dată când plăcerea este resimțită și care are funcția de a îndrepta organismul în direcția repetării experienței. Ar oferi o explicație a dependenței, care se produce atunci când o gratificație cândva dificil de obținut devine dintr-odată facilă, astfel încât calea spre plăcere e scurtcircuitată, ca să zicem așa. Și ar explica diferența dintre plăcerile constructive și cele distructive, dat fiind că trăsăturile adaptative pot deveni nefavorabile adaptării pe măsură ce condițiile se schimbă, așa cum, de exemplu, slăbiciunea pentru dulciuri ce a asigurat supraviețuirea strămoșilor noștri ne condamnă pe noi azi la obezitate.

Dar nouă ne plac și lucruri care nu au nici o semnificație evolutivă clară și care sunt greu de pus într-o legătură directă cu vreo adaptare originară. Ne plac golful, glumele, ne place să ne umilim dușmanii; ne plac muzica, arta și poezia; colecționarea de timbre, observarea păsărilor în habitatul lor natural și *bungee jumping*-ul. Mai mult decât atât, plăcerea nu e un lucru unic, ci multiplu. Plăcerea unei adieri calde pe obraz este o plăcere pe care o simțim *pe față*. Există o zonă în trup unde această plăcere (sau poate ar trebui să spunem „senzație plăcută“) este localizată. Dar plăcerile culinare sunt diferite. Plăcerea pe care ne-o produce gustul mâncării, de pildă, nu este o „senzație plăcută în gură“. Nu există o zonă anume în corp unde această plăcere să fie localizată. La fel se poate spune și despre plăcerea stârnită de o mireasmă sau de un vin bun. Iar când vine vorba de plăcerile produse de impresiile vizuale sau auditive, orice discuție despre locul în care ele sunt resimțite, sau chiar despre *simțire* ca atare, pare neavenită. Plăcerea pe care mi-o dă vederea de la fereastra mea nu este o plăcere pe care o simt în ochi. E mai degrabă o afirmare a ceea ce văd – o recunoaștere plină de bucurie a faptului că aceste lucruri din fața mea sunt bune.

Apoi există și plăceri complet intenționale, care, deși asociate într-un fel sau altul cu experiența senzorială sau perceptivă, sunt modalități de explorare a lumii. Plăcerile estetice sunt de acest fel. Plăcerile estetice sunt contemplative – ele presupun studierea unui obiect *din afara* sinelui, căruia îi *dăm* ceva (și anume, atenție și tot ce decurge de aici) mai degrabă decât să *luăm* ceva de la el, ca în cazul plăcerii produse de droguri și de băutură. De aceea plăcerile de acest fel nu dau dependență – de vreme ce nu există aici nici o cale către gratificație care să poată fi scurtcircuitată. O injecție cu serotonină nu e o

modalitate ieftină de a-ți procura aceeași experiență precum cea oferită de *Parsifal* sau *Neguțătorul din Veneția*.

Unele plăceri sunt atât de strâns legate de evaluările noastre că sunt inaccesibile minților animale: de pildă, plăcerea adusă unei persoane de carieră, căsătorie, copii și așa mai departe. Nu aspirăm la o carieră de succes sau la o căsnicie fericită pentru a simți plăcerea pe care o aduc astfel de lucruri; simțim plăcerea (deși, din nou, *a simți* nu e tocmai cuvântul cel mai potrivit) pentru că prețuim acele lucruri în sine. Acest argument, formulat deja în alți termeni de către episcopul Joseph Butler, poate fi ilustrat cu ajutorul unui bine-cunoscut experiment de gândire propus de Robert Nozick.[63] Imaginează-ți un aparat care, în clipa în care îți este pus pe cap, produce toate credințele și gândurile asociate cu o carieră de succes, o căsnicie fericită, copii frumoși și orice altceva ți-ai dorit vreodată. Desigur, aparatul cu pricina ar produce, pe lângă credințele respective, și o explozie de plăcere. Câtă vreme ai aparatul în creştetul capului, eşti în culmea fericirii. Cumva, însă, plăcerea nu este *reală*. Iar natura iluzorie a acestei plăceri înseamnă că nu crezi să existe vreo rațiune de a ți-o dori. Ceea ce vrei tu este *realitatea* unei cariere de succes, a unui mariaj reușit etc., iar iluzia nu e un bine mai mic, ci mai degrabă un lucru pe care nu e rațional, pur și simplu, să ți-l dorești.

Printre multele alte cazuri derutante, cel mai uluitor, poate, este acela al plăcerii sexuale. Asemeni plăcerilor senzoriale, plăcerea sexuală antrenează părți ale trupului de a căror excitare și stimulare tactilă depinde. Ea se deosebește însă de cazurile obișnuite de plăcere senzorială nu doar prin calitatea de a fi stimulată de gânduri ca atare, ci și prin faptul de a fi îndreptată, într-un fel sau altul, *către* sau *asupra* unei alte persoane – ea pare a avea un obiect sau, cel puțin, este legată de stări mentale ce au un obiect. Prin urmare, pot exista plăceri sexuale greșite, în care plăcerea vine ca rezultat al unei erori sau poate chiar al unei înșelăciuni. Femeia adormită care este trezită din somn de cineva pe care ea îl ia drept soțul ei și cu care trăiește plăcerea actului sexual este un caz elocvent. Când descoperă adevărul, plăcerea ei se transformă repede în repulsie și capătă, retrospectiv, caracterul unei greșeli hidoase. Ca atare, plăcerea aceasta nu poate fi adusă ca dovadă împotriva unei acuzații de viol. Este vorba, într-adevăr, de o plăcere care n-ar fi trebuit să existe, o plăcere de care femeia ar vrea să scape, dar nu poate și a cărei amintire plină de repulsie o va bântui, probabil, pentru totdeauna. Ceea ce explică sinuciderea Lucreției. Un caz mai puțin brutal ar fi plăcerea resimțită la atingerea persoanei iubite, plăcere care se transformă în repulsie de îndată ce atingerea se dovedește a veni de la un intrus.

SEXUL, ARTA ȘI SUBIECTUL

Aceasta e doar o prezentare schematică a numeroaselor distincții pe care putem și ar trebui să le facem atunci când reflectăm asupra plăcerilor umane. Dar ea complică deja abordarea adoptată de psihologia evoluționistă, care tratează în același fel plăcerea de orice tip, anume ca vestigiu al unui proces de adaptare prin care un organism este programat să se comporte în așa fel încât să înlesnească reproducerea genelor sale. Și asta

pentru că mica mea expunere sugerează deja că plăcerile se nasc în feluri foarte diferite și că unele adaptări care au o anumită funcție din punct de vedere genetic pot fi folosite în alte scopuri de evoluția noastră *socială* sau pot deveni complet emancipate de funcția lor biologică sub presiunea cerințelor vieții individuale.

Cazul plăcerii sexuale e și mai interesant, deoarece este direct legat de natura noastră ca animale reproducătoare. Prin urmare, ar fi surprinzător să nu putem să-i dăm o explicație evoluționistă. Cu toate astea, explicațiile evoluționiste nu par să reușească să descrie ce anume vor ființele umane de la activitatea sexuală. Plăcerea sexuală se concentrează asupra unei alte persoane, care este percepută nu ca obiect, ci ca subiect asemeni mie. Ea nu e atât o plăcere *cu privire la* sau *vizavi de* celălalt (și deci nu e întocmai altor plăceri emoționale), cât mai degrabă un fel de plăcere *a* celuilalt. Pentru a o trăi, trebuie să-l concep pe celălalt în alteritatea lui – cu alte cuvinte, nu ca pe un obiect precum acesta (trupul meu), ci ca pe un subiect asemeni mie.

Prin urmare, atunci când întâlnim forme ale interesului sexual care se concentrează asupra celuilalt ca obiect (un „acesta“, nu un „tu“), le considerăm fie perverse, fie abuzive.[64] Cazul paradigmatic e necrofilia, unde obiectul de interes e o ființă umană redusă la statutul de obiect, iar actul sexual devine un soi de triumf: o victorie asupra unei alte vieți. Violul – care, pentru mascul, reprezintă o cale ușoară de investiție genetică – comportă și el un triumf asupra subiectivității celuilalt, satisfacția de a obține cu forța plăcere de la un donator silit. Violul stârnește repulsie tocmai pentru acest motiv – nu doar indignare în numele victimei, ci dezgust visceral față de făptaș.

Cum a arătat Jonathan Haidt în studiile lui despre moralitate, psihologia evoluționistă lasă suficient loc pentru asemenea repulsii instinctive și greu de raționalizat, cum este repulsia față de incest.[65] Dar nu reușește să explice *intenționalitatea* lor. Repulsiile respective nu sunt doar reacții viscerale, precum repulsia față de excremente. Ele implică o judecată, și anume că plăcerea e obținută pe o cale greșită, ca o pângărire a celor care o caută. Evoluția ne învață că e puțin probabil ca ființele umane să practice necrofilia – genul acesta de plăcere nu e o bună investiție genetică – și că vom fi, probabil, dezgustați de incest. Dar nu ne va spune de ce incestul, violul, pornografia, adulterul, pedofilia și o mulțime de alte lucruri sunt privite ca ofense aduse ființei interpersonale.

Același gen de neajuns poate fi observat și la explicațiile evoluționiste ale plăcerii estetice – o plăcere care a fost adesea comparată cu cea sexuală (de pildă de către Platon), de vreme ce ea izvorăște din desfătarea pe care ne-o prilejuiesc înfățișarea, atingerea, sunetul și textura lumii. În cartea sa, *The Mating Mind*, Geoffrey Miller face mare caz de o observație pe care Darwin a pus-o primul în circulație, după care contemplarea aparențelor ar putea avea un rol în selecția sexuală. Coada superbă a păunului e un semn de capacitate reproducătoare tocmai datorită redundanței ei – doar o creatură cu un fond bun de gene poate să irosească atâta energie pe un etalaj inutil. Iar în *The Art Instinct*, Denis Dutton se oferă să explice gustul nostru pentru peisaje ca fiind inculcat în noi de nevoile de habitat ale omului din pleistocen.[66] Strămoșii noștri își petreceau timpul căutând locuri la o margine de pădure, cu apă de băut, cu pajiști întinse unde prada să fie ușor de zărit și copaci în care să se poată refugia din calea prădătorilor. Așadar, susține Dutton, nu trebuie să ne mire faptul că tablourile înfățișând peisajele cu copaci, apă și spații deschise rămân

și azi opțiunea standard pentru decorarea unei camere. Dar, iarăși, explicația ratează tocmai lucrul ce trebuie explicat. Soiul acesta de kitsch de motel descris de Dutton e exact lucrul de care învățăm să ne debarasăm pe măsură ce ne exersăm facultățile estetice. Cel care își acoperă pereții cu scene silvestre este un om care încă nu știe că plăcerea estetică cere judecată, discernământ, capacitatea de a deosebi emoțiile adevărate de cele contrafăcute, o atitudine responsabilă și matură față de lumea naturală, precum și o mie de alte lucruri care separă adevăratele scopuri ale artei de nevoile de supraviețuire ale strămoșilor noștri vânători-culegători.

Nu accept ideea pe care i-am atribuit-o lui Wallace, și anume că ar exista o prăpastie de netrecut în procesul evolutiv. Limba, conștiința de sine, judecata morală, gustul estetic și așa mai departe au apărut cumva, iar ipoteza lui Darwin – conform căreia astfel de lucruri apar prin variație aleatorie și supraviețuiesc prin selecție – încă nu a fost infirmată. Dar rămân devotat vechiului apel al filozofiei, acela de a distinge lucrurile, de a nu le amesteca, și în special de a reflecta asupra acelor trăsături ale vieții noastre care nu sunt de găsit la celelalte animale și care par să definească condiția umană în specificul și însemnătatea ei aparte. Chiar dacă nu există o prăpastie de netrecut, există totuși un gol, iar el este semnificativ.

INTENŢIONALITATEA EXTINSĂ

Acest fapt ne este confirmat cu și mai mare stringență de ceea ce eu numesc „intenționalitatea extinsă a atitudinilor interpersonale“. În toate interacțiunile noastre, ne uităm adânc *în* celălalt, în căutarea acelui orizont inaccesibil de unde el sau ea ni se adresează. Suntem obiecte, prinse în fluxurile cauzalității, ce stabilesc relații reciproce în timp și spațiu. Dar fiecare obiect uman ni se adresează, prin priviri, gesturi și cuvinte, din orizontul transcendental al „eului“.[67] Reacțiile noastre față de ceilalți se îndreaptă spre acel orizont, trecând, dincolo de trup, spre ființa pe care o întrupează. Această trăsătură a reacțiilor noastre interpersonale e cea care conferă atâta forță ideii de suflet, de sine adevărat ascuns sub vălul trupului. Și de aceea reacțiile noastre interpersonale se dezvoltă într-un anumit fel: ne percepem unii pe alții ca înfășurați în ele, cum s-ar spune, și ne cerem unii altora să răspundem sau să dăm socoteală pentru ele ca și cum ele ar izvorî *ex nihilo* din centrul unificat al sinelui.

Atunci când mă adresez ție la persoana a doua te percep, în același timp, ca pe cineva care mi se adresează *mie* la persoana a doua și care face asta tocmai în virtutea faptului că se identifică la persoana întâi. Această idee poate fi pusă în legătură cu un argument formulat de Elizabeth Anscombe despre intenție – în sensul de a face ceva intenționat sau cu o anumită intenție. Anscombe susține că o acțiune este intenționată dacă admite aplicarea unui anumit sens al întrebării „de ce?“. O acțiune intenționată este aceea pentru care agentului i se pot cere explicații raționale.[68] Acțiunile intenționate se înscriu în sfera conștiinței subiective. Sunt imediat conștient de ceea ce fac și de ce, astfel încât tu ai acces direct, prin intermediul întrebării „de ce?“, la atitudinea mea față de lume. Desigur, există

și cazuri de eroare, greșeli de exprimare și autoamăgire. Dar ele sunt abateri de la cazul standard, în care întrebării „de ce?“ i se poate da un răspuns imediat, cu un tip aparte de autoritate, care face din sinceritate garanția adevărului.

Această prerogativă a persoanei întâi e o trăsătură așa de familiară a vieții noastre pe plan mental, încât nu zăbovim s-o mai cercetăm. Totodată, încercările de a o explica tind să se-nvârtă în cerc ori să se refugieze în ideea, pe care o asociam mai devreme cu Wittgenstein, că prerogativa persoanei întâi ține de „gramatica“ autoreferinței, dar fără să ne spună ce anume ar însemna „gramatică“ într-un astfel de context.[69] Din perspectiva argumentului meu, ceea ce contează e că prerogativa persoanei întâi e fundamentul relațiilor personale. Prin faptul că mă adresez ție, chem conștiința ta de persoană întâi în sfera conștiinței mele de persoană întâi, cum s-ar spune. Asta îmi permite să renunț la investigația științifică, teoretizarea psihologică și căutarea de motive ascunse și să interacționez cu tine în mod direct. Îți pot oferi argumente raționale pentru a te face să-ți schimbi părerea sau îți pot cere argumente raționale care să mă convingă să mi-o schimb pe-a mea. Stăm unul în fața celuilalt, răspunzători pentru noi înșine într-un fel aparte, enunțurile noastre sincere la persoana întâi dezvăluind, cu o autoritate unică, ceea ce gândim, simțim și întreprindem.

Prin urmare, cuvântul *tu* nu *descrie*, de regulă, cealaltă persoană, ci o convoacă în fața ta, convocarea aceasta fiind răsplătită printr-o reacție reciprocă. Te pui la dispoziția celorlalți prin aceleași cuvinte cu care îi chemi să răspundă în fața ta. Acest lucru n-ar fi posibil fără conștiința de persoană întâi care ne vine din uzul cuvântului „eu“; la rândul lui însă, uzul respectiv n-ar fi posibil fără dialogul prin intermediul căruia ne constituim în comunități de interes reciproc.

O intenție nu e deloc același lucru cu o dorință: poți intenționa să faci ceva ce nu vrei să faci, așa cum poți să vrei să faci ceea ce nu intenționezi. A intenționa ceva înseamnă a fi sigur că vei face acel lucru și, totodată, a ști de ce. A intenționa nu înseamnă a prevedea. Prevăd că voi bea prea mult la petrecerea din seara asta; dar poate voi găsi puterea de a mă duce acasă treaz. Când fac o asemenea predicție, mă privesc pe mine însumi din afară, cum s-ar spune, evaluând probele, extrapolând din observații trecute și trăgând concluzii așa cum le-aș trage dacă aș observa pe un altul. Predicția mea se poate adeveri sau nu: dar nu e cu nimic privilegiată, din punctul de vedere al cunoașterii de sine, față de previziunile mele cu privire la comportamentul altuia. Când fac predicții despre propriul comportament, „eu“ devine „el“.

Când *decid* să mă duc acasă treaz îmi „pun în cap“ acest lucru, ceea ce înseamnă că sunt sigur, fără nici un fel de probe, că asta voi face. Într-un astfel de caz, răspund la întrebarea „de ce?“ nu prin prezentarea unor probe bazate pe un comportament trecut, ci prin oferirea unor *rațiuni pentru acțiune*. Îmi *asum responsabilitatea* pentru propriul viitor, ceea ce înseamnă că îl aduc în sfera de competență a cunoașterii la persoana întâi, devenind sigur că *asta* e ceea ce voi face. Dacă, în cele din urmă, nu mă duc acasă treaz nu e pentru că aș fi greșit când am făcut afirmația anterioară despre acțiunea mea viitoare, ci pentru că m-am răzgândit.[70]

În întâlnirea Eu–Tu acționăm din rațiuni de care suntem conștienți și pe care celălalt ne poate cere să le explicităm. Încrederea depinde de un răspuns sincer, sinceritatea fiind

aici garanția adevărului. Cu alte cuvinte, prin dialog putem influența nemijlocit acțiunile fiecăruia dintre noi. Același lucru e valabil și pentru credințe, gânduri și sentimente. Iar din această capacitate de a răspunde unii în fața altora ia naștere relația aparte care poate exista doar între persoane. Începem fiecare să ne asumăm responsabilitatea pentru ceea ce suntem, facem și simțim. Treptat, responsabilitatea noastră reciprocă se împletește cu relația dintre noi, până când luăm asupra noastră multitudinea de obligații și angajamente care deosebește comunitățile umane de toate celelalte rețele sociale pe care le putem observa. Generăm între noi ceea ce Searle a numit „puteri deontice", populând lumea cu obligații ce n-ar exista fără capacitatea noastră de a le inventa, de a le accepta și de a le impune.[71]

Toate astea se întâmplă nu pentru că aceste trăsături ale condiției umane ar decurge, cum ar spune Kant, din libertatea noastră transcendentală. În realitate, *libertatea e alcătuită din* ele. Faptul că ne oferim unul altuia rațiuni, că ne cerem reciproc să răspundem sau să dăm socoteală, faptul că lăudăm, învinuim și negociem sau că depunem eforturi pentru a obține aprobarea celuilalt și ne lăsăm la rându-ne convinși să ne dăm aprobarea – toate aceste momente fac parte dintr-un dialog neîntrerupt, în care fiecare dintre noi își îndreaptă atenția nu spre trupul celuilalt, ci spre perspectiva persoanei întâi care strălucește în el.

RECENTRAREA ȘI DESCENTRAREA PASIUNILOR

Datorită faptului că ne facem reciproc răspunzători în acest fel, întreaga noastră viață emoțională suferă o recentrare. Ea nu mai e atribuită organismului, acelui lucru care ne întrupează, ca să zicem așa, ci mai degrabă „eului" care vorbește și privește. Prin simpla folosire a cuvântului „eu", lăsăm trupul la o parte, înlocuim organismul cu sinele și oferim interesului celorlalți o țintă plină de reticență, care trebuie adusă la lumină pentru a răspunde celor care i se adresează. Asta am vrut să spun mai devreme când m-am referit la intenționalitatea extinsă a relațiilor interpersonale. Ceilalți intră într-un dialog cu acest lucru numit „eu", pe care-l văd domnind în domeniul lui suveran, existând atât ca parte a lumii fizice, cât și pe granița ei. Desigur, eul nu e un lucru în sens substanțial, iar cititorii lui Wittgenstein și ai lui Hacker vor ști imediat ce umbre înșelătoare aruncă aici gramatica noastră.[72] Și totuși, e adevărat că, într-o persoană, stările mentale sunt recentrate, auto-atribuite eului, pentru a putea fi integrate în dialogul interpersonal.

Cea mai elocventă ilustrare a acestui proces de recentrare e furnizată din nou, de dorința sexuală. Descriind-o, nu facem decât să descriem dorința lui *John* pentru *Mary* sau a lui *Jane* pentru *Bill*. Iar oamenii nu numai că își vor descrie dorința în felul acesta, ci o vor și trăi ca atare, anume ca dorință a *mea* pentru *tine*. „Te doresc" nu este o figură de stil, ci adevărata expresie a ceea ce simt. Iar pronumele personale identifică aici acel centru al alegerii libere și responsabile care constituie realitatea interpersonală a fiecăruia dintre noi. Te doresc ca ființă liberă, așa cum ești, ființă a cărei libertate este implicată în lucrul pe care eu îl doresc și pe care tu îl identifici la persoana întâi, atunci când mi te adresezi ca

de la eu la eu. Și asta pentru că doresc ca și tu să mă dorești în același fel și, totodată, să dorești ca eu să te doresc, într-o crescândă reciprocitate a dorinței. De aceea, în cultura populară, cântecele de dragoste au adeseori în centru pronumele de persoana a doua: „Tu ești primăvara mea“, „Mi te-ai lipit de suflet“ și așa mai departe. Iar în poezia lirică, persoana a doua devine invocație, urmând formula cunoscută, ca în această cunoscută poezie a lui Rückert:

Du bist die Ruh,
Der Friede mild,
Die Sehnsucht du
Und was sie stillt.[73]

Să ne reamintim liniștea inefabilă cu care Schubert a învăluit aceste reflecții și să remarcăm maniera ingenioasă de a condensa un lucru abstract după care tânjești (calmul, pacea), dimpreună cu dorința însăși, într-un pronume concret ce adună toate aceste abstracțiuni și le îngrădește. *Tu* e aici *eul* transcendental al celuilalt, care nu poate fi descris, dar care face obiectul dorinței mele intense.

Dacă sentimentele noastre animale pot fi și trebuie să fie recentrate în eu, aceleași sentimente pot fi descentrate, pentru a deveni forme de divertisment în lumea obiectelor. Cu alte cuvinte, în loc să fie trăite ca *ale mele*, ca expresie a ceea ce sunt, simt și aleg în relația mea cu tine, ele sunt resimțite ca forțe care mă mână din afară, care rătăcesc ca niște vânturi hoinare prin lumea obiectelor, purtându-ne pe amândoi pe creasta indiferenței lor. Mai mulți autori au atras atenția asupra obiectificării celuilalt, în special a femeii, prin consumul de imagini pornografice.[74] E mult adevăr în aceste obiecții, ce-și au rădăcina în intuițiile kantiene care au animat viziunea noastră laică de la iluminism încoace. Dar cred că ele nu ajung până în miezul problemei. Adevăratul rău al pornografiei stă nu atât în reprezentarea altora ca obiecte sexuale, cât în efectul de descentrare radicală pe care îl are asupra sentimentelor sexuale ale observatorului. Pornografia detașează emoția sexuală de relația Eu–Tu și o îndreaptă spre o scenă anonimă de excitare reciprocă, în care până și excitația e depersonalizată, ca și cum ar fi o stare fizică, și nu o expresie a sinelui. Această descentrare a excitației și a dorinței le transformă în lucruri care mi se *întâmplă* și care se petrec sub lumina rece a unui reflector voyeurist, în loc să facă parte din ceea ce suntem unul pentru altul în clipele de intimitate.

Această descentrare a pasiunilor noastre vitale nu e, cu siguranță, limitată la sfera sexualității. Iar fenomenul nu este întru totul nou, ci e legat de ceea ce Marx numea fetișism și a fost identificat ca atare în producțiile hollywoodiene de criticii cam pedanți ai Școlii de la Frankfurt.[75] Într-o oarecare măsură, descentrarea e inevitabilă și nu e mereu o nenorocire. Dar trebuie să recunoaștem că, dacă sentimentele care ne unesc cel mai mult – și anume sentimentele sexuale – sunt descentrate și dacă ele sunt deprinse de copii în această versiune descentrată, ne putem aștepta la o uriașă schimbare în natura comunităților umane și a sentimentelor de care depinde reproducerea socială.

Până aici m-am concentrat asupra acelui aspect al persoanei care a fost evidențiat de Kant și de idealiștii post-kantieni – și anume prezența în fiecare dintre noi a perspectivei de persoana întâi, cu judecățile ei privilegiate și intenționalitatea ei extinsă. Dar există și alte aspecte, după cum ne arată istoria ideilor. Termenul *persona* vine din teatrul roman și etrusc, unde numea masca purtată de actor și, prin urmare, personajul pe care acesta îl juca. Termenul a fost împrumutat de dreptul roman pentru a denota orice entitate cu drepturi și obligații legale, inclusiv persoanele juridice și alte constructe abstracte. Ulterior, a fost împrumutat de teologii creștini pentru a explica doctrina Sfintei Treimi cu ajutorul distincției între cele trei persoane ale lui Dumnezeu. Discuțiile despre Trinitate au dus la ideea că personalitatea ține de esența celui care o posedă, idee pe care filozoful Boețiu (sec. VI) a luat-o drept fir călăuzitor în definirea naturii esențiale a ființei umane. Pentru Boețiu, persoana umană este „o substanță individuală de natură rațională“[76]. Definiția lui a fost adoptată de Toma d'Aquino și a rămas în circulație până în Epoca Luminilor, când doi mari filozofi – Locke și Kant – au considerat necesar să reexamineze întreaga idee și să-i clarifice multele-i sensuri. După definiția lui Boețiu, faptul că ești *această persoană* definește ce (sau cine) ești în mod esențial. Prin urmare, nu ai putea înceta să fii această persoană fără să încetezi a fi. Legătura dintre persoană, astfel definită, și subiect, așa cum a fost el descris mai sus, nu e pe deplin clară. După cum nu e clar ce fel de relație există între persoană și ființa umană. Tu ești, în esență, această ființă umană și n-ai putea înceta să fii această ființă umană fără a înceta să fii. Dar dacă așa stau lucrurile înseamnă, oare, că ființa umană și persoana trebuie să coexiste întotdeauna? Locke a ridicat această problemă, deși nu în termenii folosiți de mine, și a ajuns la concluzia că aceeași persoană poate să nu fie aceeași ființă umană și invers. Alții au construit experimente de gândire în același sens – în special Sydney Shoemaker –, astfel că „problema identității personale“ a devenit unul dintre subiectele permanente de controversă filozofică, fără o soluție general acceptată printre cei care au discutat-o.[77]

Probleme similare apar și în estetică. *Furtuna* lui Giorgione e o pictură anume, identificată prin aspectul ei plastic. Ea e totodată un obiect fizic, situat în Galeriile Academiei din Veneția. N-ar putea să-și piardă aspectul fără să înceteze a fi opera de artă care este. Așa cum n-ar putea să înceteze a fi acest obiect fizic anume, fără să înceteze a fi. Dar să presupunem că aspectul plastic ar putea fi transferat, printr-un proces oarecare, unei alte pânze, iar pictura originală ar fi distrusă. Ar supraviețui *Furtuna* lui Giorgione sau nu? Da, dacă privim picturile dintr-un anumit punct de vedere, și anume în termenii aspectului pe care îl prezintă, dar nu și dacă le privim din altă perspectivă, și anume ca obiecte fizice.[78]

Există vreo soluție la acest tip de paradoxuri? În cazul persoanelor, nu putem decât să sperăm că da, deoarece conceptul identității în timp e vital pentru relațiile noastre interpersonale. Atunci când ne cerem reciproc socoteală, presupunem că fiecare dintre noi poate să-și afirme identitatea cu o persoană din trecut, să-și asume responsabilitatea pentru faptele și promisiunile acelei persoane și să formuleze intenții pentru viitor. Identitatea de-

a lungul timpului pare a fi fundamentală pentru conceptul de persoană așa cum îl înțelegem noi; într-adevăr, orice act de autoatribuire o presupune.[79] Cu toate astea, persoana e ancorată în ființa umană cam în același fel în care *Furtuna* e fixată pe o anumită pânză. În același timp, ne putem imagina modalități prin care memoria, intenția și responsabilitatea pot migra de la un trup la altul sau pot supraviețui pierderii totale a trupului, așa cum la fel de bine putem concepe supraviețuirea trupului ca organism ce se autoconservă, chiar și atunci când intenția, memoria și toate celelalte facultăți personale au fost suprimate.

Ar trebui să fim îngrijorați? Răspunsul meu e negativ. Posibilitatea divergenței dintre cele două moduri de a privi oamenii – drept ființe umane sau drept persoane – nu destabilizează practicile care au fost construite pe baza acestor scheme rivale. Conceptualizăm lumea în două moduri opuse, în funcție de intenția noastră fie de-a o explica, fie de-a o înțelege așa cum ne înțelegem unii pe alții. Nu putem trăi fără reacțiile noastre interpersonale, de vreme ce ele definesc ceea ce suntem și de ele depind toate planurile și proiectele noastre. Însă conceptele de care ele fac uz n-au un loc stabil în știința comportamentului nostru și dispar din teoria biologică a ființei umane, la fel cum conceptele necesare pentru a înțelege o pictură dispar din știința suprafețelor pictate. Ne rămâne, așadar, să examinăm ce anume cere de la noi viața în calitate de persoane.

---

56. Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint*, Harvard 6, Cambridge, 2006.

57. Martin Buber, *Ich und Du*, 1923, ed. engl. *I and Thou*, trad. Ronald Gregor Smith, Scribner, New York, 1937. [Trad. rom.: *Eu și Tu*, Humanitas, București, 1992, 2022 (n. tr.).]

58. Peter Strawson, „Freedom and Resentment“, *Proceedings of the British Academy*, 48, 1962.

59. Aluzie la teoria actelor de limbaj a lui John Searle. În studiul său clasic, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge University Press, 1969), Searle distinge, în orice eveniment discursiv, trei aspecte ce pot interveni simultan: un act locuționar (conținutul propozițional al unui enunț cu sens), unul ilocuționar (înțelesul adițional pe care vorbitorul îl actualizează când rostește enunțul în cauză: de pildă, „E frig“ poate fi o aserțiune despre vreme sau o cerere să închizi fereastra) și unul perlocuționar (efectul pragmatic vizat prin enunțul respectiv: să zicem, închiderea ferestrei). În analiza diverselor tipuri de acte ilocuționare (comandă, aserțiune, întrebare, promisiune etc.), Searle face apel la un număr de reguli pentru a putea evidenția funcțiile specifice fiecăruia. Printre aceste reguli se numără și regula de „sinceritate“, care – în cazul unei asertiuni, de pildă – spune că autorul acestui act ilocuționar crede (sincer) că respectiva afirmație corespunde realității (adevărului). De îndeplinirea acestei reguli – și a altor reguli contextuale discutate de Searle – depinde succesul oricărui act ilocuționar (exprimarea reușită a unei promisiuni, amenințări, declarații etc.). Pornind de la analiza lui Searle, Scruton vrea să sugereze că, în cazul unor afirmații de genul „Eu sufăr“, convergența dintre sinceritatea–vorbitorului și adevărul sau realitatea durerii este și mai strânsă decât în cazul unor asertiuni de genul „Afară plouă“. Și asta pentru că nu există nici o altă bază pentru emiterea respectivei secvențe lingvistice decât sinceritatea expresiei mele de durere – nimeni nu se poate uita pe geam să verifice dacă eu sufăr sau nu (n. tr).

60. Ambele argumente sunt expuse mult mai pe larg în cartea mea *Modern Philosophy*,

Sinclair-Stevenson, London, 1994; reed. Bloomsbury, London, 2010, în capitolele 5, 20 și 28. Argumentul lui Hegel apare extins, adaptat și modificat în Charles Taylor, *Sources of the Self*, Harvard UP, Cambridge, 1989.

61. Vezi G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, introducere, partea A, cap. 4.

62. Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, partea a 2–a, cap. 1.

63. Am adaptat argumentul din Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York, 1974, pp. 44–45. [Trad. rom.: Robert Nozick, *Anarhie, stat și utopie*, Humanitas, București, 1997 (n. tr.).] A se vedea numeroasele discuții online despre „mașina de produs trăiri". Pentru Joseph Butler, vezi ale sale *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, London, 1729, predicile 1 și 9.

64. Vezi discuția din Thomas Nagel, „Sexual Perversion", în *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, pp. 39–52.

65. Jonathan Haidt, *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, Allen Lane, London, 2012. [Trad. rom.: *Mintea moralistă: De ce ne dezbină politica şi religia?*, Humanitas, Bucureşti, 2022 (n. tr.).]

66. Denis Dutton, *The Art Instinct: Beauty, Pleasure and Human Evolution*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

67. Vezi argumentul ingenios din J.J. Valberg, *Dream, Death, and the Self*, Princeton University Press, Princeton, 2007.

68. G.E.M. Anscombe, *Intention*, Blackwell, London, 1957.

69. Vezi articolul despre „Self-Knowledge" al lui Brie Gertler din *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* pentru un studiu adus la zi (2015): http://plato.stanford.edu/entries/self-knowledge/.

70. Există și o a treia posibilitate, și anume slăbiciunea voinței, o temă de dezbatere pe care o las aici deoparte. Vezi Donald Davidson, „How Is Weakness of the Will Possible?", în *Essays on Actions and Events*, ed. a II-a, Oxford University Press, Oxford, 2001, pp. 21–42. Când îmi exprim intenția de a face x, dar nu o fac, nu poate să fie din pricină că am făcut o *greșeală* cu privire la propriile intenții. Tocmai de aceea slăbiciunea voinței este o problemă filozofică: *ce* anume dă greș când se întâmplă asta?

71. J.R. Searle, *The Construction of Social Reality*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

72. P.M.S. Hacker, *Human Nature: The Categorial Framework*, Wiley and Sons, London, 2007.

73. *Tu ești odihna, / Pacea senină, / Dorul tu ești / Și tot tu-l potolești* (n. tr.).

74. Rae Langton, *Sexual Solipsism: Philosophical Essays on Pornography and Objectification*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

75. Vezi, de pildă, analizele dedicate fetișismului cultural de Theodor Adorno în scrierile sale, în special în „On the Fetish-Character in Music and the Regression of Listening" (1938), retipărit într-o mulțime de locuri, de exemplu în *The Essential Frankfurt School Reader*, ed. A. Arato și E. Gebhardt, Urizen Books, New York, 1978, pp. 270–299.

76. Boețiu, *Liber de persona et duabus naturis*, capitolul 3; Toma d'Aquino, *Summa Theologiae*, 1, 19.

77. Sydney Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity*, Cornell University Press, New York, 1963.

78. Vezi discuția despre condițiile de identitate ale operelor de artă în Richard Wollheim, *Art and Its Objects*, ed. a II–a, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

79. Derek Parfit a negat acest lucru în *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford, 1986. Abordarea lui Parfit a fost combătută de David Wiggins, în *Sameness and*

Substance Renewed.

3
VIAŢA MORALĂ

Persoanele sunt ființe morale care au noțiunea de bine și de rău, care îi judecă pe semenii lor și sunt judecate la rândul lor. Ele sunt totodată ființe individuale, astfel că orice teorie a vieții morale trebuie să pornească de la tensiunea vădită ce există între natura noastră de indivizi liberi și calitatea noastră de membri ai unor comunități de care depinde împlinirea noastră.

Se spune uneori că acest concept de individ liber e o invenție recentă, un efect secundar al unor transformări culturale ce puteau să nu se petreacă și care, într-adevăr, nu s-au petrecut în toate colțurile lumii. Jacob Burkhardt a susținut această idee în *Cultura renașterii în Italia*, carte ce a fondat istoria artei ca disciplină, așa cum a fost ea predată în universitățile noastre, și care a alimentat teoria spiritului vremii (*Zeitgeist*), moștenită de la filozofia istoriei a lui Hegel.[80] E ceva adevăr în teoria lui Burckhardt ce descrie o cultură în care, poate pentru prima oară în civilizația creștină, oamenii au început să-și definească scopurile în termenii reușitei individuale mai degrabă decât ai normelor sociale. Există, totuși, și un element de exagerare aici. Dacă cele scrise de mine în primele două capitole sunt cât de cât plauzibile, obiceiul de a ne autodefini ca indivizi face parte din însăși condiția umană.

Fără îndoială că, în anumite circumstanțe, oamenii ajung să pună un accent mai mare pe ceea ce-i deosebește de semenii lor decât pe ceea ce au în comun; fără îndoială că ideea vieții umane ca narațiune unică, ce trebuie înțeleasă ca fiind completă în sine, devine mai pronunțată în unele epoci decât în altele; fără îndoială că arta anumitor culturi glorifică individul și felul lui de a „se distinge“, ieșind din rândurile comunității, în vreme ce arta altor culturi privește o astfel de postură cu indiferență sau ostilitate. Dar în toate aceste cazuri trebuie să facem deosebirea între „individualism“ – cu accent pe indivizi, creatori ai propriei vieți și ai valorii ei – și individualitatea profundă – o condiție metafizică pe care o împărtășim cu toții, în calitate de persoane, fie că suntem sau nu individualiști.

INDIVIDUALITATEA PROFUNDĂ

Distingem între materii și lucruri. Apa e o materie; la fel și aurul. Un inel de aur e un lucru, dar numai accidental, într-un anume sens, dat fiind că poate fi topit și transformat

într-o verigă de lanț, o statuetă sau o simplă bucată de aur. Esența lui stă în materia din care e compus, în vreme ce faptul că el este acest lucru, mai degrabă decât un altul, e pur și simplu un accident al istoriei lui. Alte elemente din lumea noastră sunt *în mod esențial* un ceva anume, cazul paradigmatic aici fiind animalele. Calul meu Desmond e un cal anume; deși e compus din diverse materii – apă, carne, sânge –, el e în mod esențial acest lucru, iar când nu va mai fi acest lucru, va înceta să existe. Desmond va dispărea într-o zi din rândul lucrurilor. El e identic cu sine de-a lungul timpului, substrat durabil al numeroaselor lui schimbări. Pentru acest motiv, Boețiu sau Toma d'Aquino l-ar fi descris ca substanță individuală. Desmond e mai aproape de individualitate decât o piatră, deoarece atunci când spargi o piatră în două obții aceleași elemente componente ale universului – doar aranjamentul lor diferă: două bucăți de piatră în loc de una singură. Dar dacă îl tai pe Desmond în două nu înlocuiești doar o bucată de cal cu două. Pierzi calul. După tăierea lui în două, lumea este ontologic mai săracă, de vreme ce calul Desmond a încetat să mai existe.

În același timp însă, individualitatea lui Desmond e superficială, în comparație cu a mea. Eu nu sunt doar un animal individual, așa cum e Desmond. Mă identific ca individ de-a lungul timpului. Îmi asum responsabilitatea pentru trecutul meu și fac promisiuni pentru viitor: îmi revendic lumea ca sferă de acțiune. Iar gestul meu e o expresie a individualității profunde ce ține de condiția umană – adică de condiția unei făpturi care poate spune „eu". Individualitatea aceasta profundă își găsește expresie atât în legile lui Hammurabi, cât și în sonetele lui Petrarca; ea poate fi citită la fel de clar într-o inscripție de pe un mormânt atic sau de pe-o lespede victoriană, fiind o constantă a condiției umane – premisa tuturor speranțelor și temerilor noastre și lucrul care ne definește fericirea.

Asta nu înseamnă că suntem niște atomi neatașați, care se zbat pentru propria satisfacție fără a ține cont de alții. E limpede că, dacă demonstrația din capitolul anterior e corectă, atunci această individualitate profundă e ea însăși o condiție *socială*, care ia naștere doar în virtutea faptului că indivizii se află în relații indisolubile, acceptând responsabilități și adoptând perspectiva de persoana a doua în raport cu alții ca parte integrantă a adoptării perspectivei de persoana întâi în raport cu ei înșiși. E limpede, așadar, că avem o problemă de neocolit, și anume cum să trăim împreună cu alții și cum să ne cultivăm propriile emoții și obiceiuri în așa fel încât să ne putem bucura de cooperarea lor.

LAUDĂ, VINĂ ȘI IERTARE

Când alții stau în calea poftelor noastre, nu-i dăm pur și simplu la o parte și nu ne însușim miza, ignorând toate pretențiile rivale. Dacă ne-am comporta așa, am fi întâmpinați cu ostilitate și mânie și-am fi amenințați cu pedeapsa. Obiceiul de a-i învinui pe alții e un produs derivat al competitivității noastre. Răspundem unei învinuiri printr-o scuză, o justificare sau un act de penitență. Dacă nici unul dintre aceste răspunsuri nu e oferit, condițiile sociale se schimbă. Persoana responsabilă pentru ofensă e acum înțeleasă altfel,

ca fiind în război cu vecinii ei. Dialogul moral lasă locul unei confruntări directe a voințelor. În regnul animal, această confruntare directă reprezintă regula, ca atunci când rivalii își dispută teritoriul sau partenerii sexuali: conflictul continuă până când cel mai slab capitulează și se recunoaște învins.

Dar dacă prima noastră reacție la prejudiciu nu e violența, ci învinuirea, celuilalt i se dă șansa de a oferi despăgubiri. Violența e preîntâmpinată sau amânată, deschizând calea unui proces – foarte bine descris în teologia romano-catolică a penitenței – prin care părțile vinovate sunt mai întâi marginalizate, pentru ca mai apoi, prin ispășire și căință, să fie readmise, vina lor fiind iertată cum se cuvine. E limpede că acele comunități care au capacitatea de a-și rezolva conflictele în felul acesta au un avantaj competitiv în raport cu cele care răspund la vătămare doar prin violență. Prin urmare, avem aici începuturile unei alte povești de „adaptare“ a vieții morale – deși, din nou, această poveste ignoră intenționalitatea reacțiilor noastre morale și genul de judecată rațională de care depind.

Comunitățile animale au și ele căile lor de a evita și depăși conflictul, care imită într-o oarecare măsură procesul tocmai descris. Obiceiul de a emite semnale amenințătoare – urechile date pe spate la cai, mârâitul la câini – previne violența prin avertizarea potențialei ținte. La fel, obiceiul de a capitula, în loc de a lupta până la capăt pentru teritoriu sau parteneri sexuali are rolul de a ocroti viața și, implicit, fondul genetic. Simplul fapt, evidențiat de Konrad Lorenz, că agresiunea îi vizează, de cele mai multe ori, pe membrii aceleiași specii, al căror comportament contează mai mult decât comportamentul altor specii, imită formele disciplinei umane.[81] Totodată, s-au observat multe comportamente aproape echivalente acțiunii de a pedepsi sau de a pacifica și reconcilia la rudele noastre din rândul primatelor.[82]

Dar în vreme ce aceste forme de comportament sunt adaptări (de grup sau genetice, nu contează în contextul de față), ele nu prezintă genul de judecată rațională ce caracterizează emoțiile morale. Atunci când mă acuzi, pe drept, că ți-am adus un prejudiciu, pot să caut scuze, demarând un proces elaborat de dialog prin care ne exprimăm intuițiile privitoare la ceea ce poate și la ceea ce nu poate fi evitat.[83] Intuițiile respective nu sunt arbitrare, fiind bazate pe un fel de calcul ce stabilește în ce măsură prejudiciul în cauză s-a produs din *voința* celui acuzat, adică în ce măsură a rezultat în mod firesc din dorințele, intențiile și planurile sale și dacă a fost intenționat ca atare. Iar dacă nu am nici o scuză, răspunsul meu la acuzația ta va fi ori să rup orice relație cu tine (ceea ce reprezintă o sustragere, nu un răspuns), ori să mă străduiesc să-ți obțin iertarea.

Iertarea nu poate fi acordată arbitrar și oricui – în caz contrar, ea devine un soi de indiferență, un refuz de a recunoaște diferența dintre dreptate și nedreptate. Doar o persoană care se știe nedreptățită poate acorda sincer iertarea unei alte persoane care se știe vinovată de nedreptate. Dacă persoana care te-a lezat nu face nici un efort pentru a-ți obține iertarea și chiar se amuză când simte că ai fi înclinat să i-o acorzi, impulsul de a ierta e paralizat.[84] Dacă, însă, persoana își cere iertare și căința e proporțională cu prejudiciul, începe un proces ce poate avea drept rezultat iertarea. Ideea de proporționalitate e importantă. Persoana care dă cu mașina peste copilul tău și-apoi spune „Îmi pare teribil de rău“, înainte de a porni mai departe, nu ți-a câștigat iertarea. Cei care, într-un astfel de caz, își asumă întreaga povară a căinței trebuie nu doar să încerce să

îndrepte răul făcut, ci și să arate, prin suferința lor, că au înțeles pe deplin dimensiunile acestui rău, astfel încât reintegrarea lor ca membri ai comunității să depindă de bunăvoința celuilalt.

Cu toții avem intuiții puternice în astfel de chestiuni, iar cei incapabili de a judeca lucrurile după cum o cere situația vor fi stingheri în relațiile sociale și chiar incapabili de a participa deplin la viața societății. E adevărat că procedurile de stabilire a responsabilității nu sunt aceleași în numeroasele sisteme legale ce ne-au rămas consemnate.[85] Cu toate astea, sistemele respective au în comun faptul că pun accentul pe voința făptașului și pe scuzele pe care el sau ea le poate oferi. Oamenii sunt rareori făcuți răspunzători pentru un rezultat pe care n-au făcut nimic să-l cauzeze – de pildă vătămarea cuiva ca urmare a faptului că au fost împinși în persoana respectivă fără voia lor. În plus, toate sistemele de justiție au o teorie complexă a răspunderii, precum și a factorilor care o sporesc sau o restrâng.

PÂNGĂRIRE ȘI TABU

Există, totuși, o excepție interesantă de la această regulă, ce apare frapant în tragedia greacă. În acest caz, săvârșirea răului e de neevitat pentru victimă, de vreme ce zeii înșiși o impun. Cu toate astea, ea face obiectul rușinii de partea celui care o comite. Vina lui Oedip demonstrează că el e un intrus în comunitate. E pângărit și, prin urmare, un obiect potrivit pentru sacrificiu. Oedip poartă povara de care cetățenii Tebei se pot lepăda atunci când el e alungat din cetate și normele rânduielii morale sunt restabilite. Dezonorat în fața tebanilor, el acceptă pedeapsa ca fiind dată pe drept, ba chiar și-o aplică singur, în ciuda faptului că ea nu e deloc clar meritată, după mintea noastră modernă. În studiul pe care li-l dedică, Bernard Williams susține că astfel de cazuri exprimă o concepție diferită despre răspundere față de cea care contează pentru noi astăzi.[86] Ceea ce ar părea să pună sub semnul întrebării ideea că există o formă naturală de judecată rațională care ne ghidează în repartizarea responsabilității și în reacțiile noastre de laudă sau reproș.

Când reflectăm asupra tragediei grecești, observăm două aspecte extraordinare: în primul rând, că vina tragică e văzută ca o *pângărire* ce riscă să-i *contamineze* și pe alții, dacă nu este înlăturată sau purificată; în al doilea rând, că situațiile înfățișate stârnesc cele mai profunde emoții în noi, fără să știm cu adevărat de ce. Bineînțeles, aspectele acestea n-au scăpat atenției lui Freud, care le-a dat o explicație controversată. În tragedia greacă găsim vestigiile unei forme mai vechi de gândire morală, un strat arheologic de adâncime aflat sub tărâmul alegerii personale. Conform acestei forme mai vechi de gândire, pe care antropologii, urmând-o pe Mary Douglas, au numit-o „etica pângăririi și a tabuului“, vina morală se poate ivi la fel de frecvent prin contagiune ca și prin faptă. E o formă de gândire care pune accentul pe puritate și purificare în relațiile sexuale și familiale și care, în stabilirea pedepsei, nu-i face răspunzători pe oameni pentru acțiunile lor și nu deschide o cale spre căință și iertare, ci îi izgonește din comunitate și îi reprimește doar dacă, în urma unui act purificator, condiția lor s-a schimbat. Am putea spune că teatrul tragic ne

transportă într-o peșteră de vânători-culegători, unde lucruri mult timp ascunse în umbră sunt, pentru câteva clipe, luminate ca de scăpărarea unui fulger. Piesa e un exorcism, prin care spirite înfricoșătoare sunt trezite și aduse la lumină, pentru a fi apoi izgonite printr-un act mistic de purificare. Această recapitulare a unor spaime străvechi face parte dintr-o strategie de depășire a lor, găsindu-și echivalentul în propria noastră artă tragică și în ritualurile noastre religioase.

Evident, este rezonabil să presupunem, împreună cu Williams, că morala noastră interpersonală, în care voința individului ocupă locul central, e doar una dintre manifestările posibile ale simțului moral. Trebuie să fim precauți când, pornind de la exemplul grec, vrem să facem afirmații cu privire la alte locuri și timpuri. Și totuși, chiar dacă admitem un grad de variație istorică în felul în care oamenii sunt judecați de semenii lor, obiceiul de a imputa, de-a oferi scuze și de-a dezbate justețea sau lipsa de justețe a unei sancțiuni poate fi observat peste tot, diferența dintre o etică a pângăririi și a tabuului și o etică a responsabilității fiind mai mult o chestiune de accent decât o delimitare strictă. În rânduiala de zi cu zi a unei comunități morale, atribuirea responsabilității corespunde unui diagnostic pus voinței, prin voință înțelegând acel aspect al activității noastre care izvorăște din noi înșine și care, prin urmare, răspunde la apelul rațiunii. Doar când soarta sau zeii intervin e tulburată această rânduială.

INDIVIDUL SUVERAN ȘI SISTEMUL DE DREPT COMUN

Într-o comunitate modernă individualistă, disputele nu sunt rezolvate din afară, dictatorial, primul principiu al acțiunii colective fiind cooperarea, nu ordinul. Deși nu a constituit o regulă istorică în comunitățile umane, această situație e cea spre care propriile noastre impulsuri sociale se îndreaptă, apariția ei ca standard de legitimitate recunoscut juridic fiind una dintre cele mai prețioase moșteniri ale iluminismului. Ideea iluministă a individului suveran, care conferă legitimitate unei guvernări prin consimțământul său, e o generalizare a activității noastre cotidiene ca ființe morale. Chiar și sub o guvernare despotică, oamenii încearcă să-și rezolve disputele prin stabilirea unor acorduri, ținându-și promisiunile, încheind tranzacții și impunând sancțiuni celor care nu-și îndeplinesc obligațiile. Tranzacțiile pot fi primejdioase, iar legea poate fi neînduplecată în ocrotirea lor, ca în *Negustătorul din Veneția*. Dar, așa cum piesa în mare măsură o demonstrează, e firesc ca ființele umane, oricare ar fi circumstanțele politice, să stabilească relații bazate pe consimțământ și, în acest scop, să respecte suveranitatea individului.

Caracterizarea pe care am dat-o comunității morale se traduce ușor într-un sistem de drept asociat – și anume sistemul de drept comun, în care disputele și plângerile sunt aduse în fața unui judecător imparțial și rezolvate potrivit principiilor străvechi ale dreptății naturale, care cer evitarea părtinirii și dreptul la un proces echitabil. Cutuma de a ne rezolva conflictele în acest fel pare, așadar, să fie un complement firesc al rânduielii morale. Înseși principiile care stau la baza sistemului de drept comun în tradiția anglo-

saxonă derivă din modurile noastre spontane de a negocia și de a găsi soluții la conflictele dintre noi. De pildă, toate principiile de mai jos par să fie acceptate de cei care sunt dispuși să pună armele jos și să judece rațional în vederea unei soluții:

1. Considerațiile care justifică sau pun sub semnul întrebării comportamentul unei persoane vor justifica sau vor pune sub semnul întrebării, în circumstanțe identice, comportamentul alteia.
2. Drepturile trebuie respectate.
3. Obligațiile trebuie îndeplinite.
4. Înțelegerile trebuie onorate.
5. Disputele trebuie rezolvate prin negociere, nu prin forță.
6. Cei care nu respectă drepturile altora își pierd din propriile drepturi.

Principiile acestea sunt considerate definitorii pentru domeniul „legii naturale“, dat fiind că validitatea lor depinde doar de ideea de negociere în sine, și nu de circumstanțele personale ale participanților.

Ceva de genul acesta trebuie să fi avut în minte Adam Smith când, în *Teoria sentimentelor morale*, a susținut ideea „spectatorului imparțial“ ca adevăratul judecător al datoriilor noastre morale.[87] Când mă întreb ce ar trebui *eu* să fac, iau în considerare și ce ar gândi *un altul* despre acțiunea mea, dacă ar observa-o cu un ochi dezinteresat. Lucrul acesta n-ar trebui să ne surprindă dacă moralitatea, așa cum sugerez eu, își are rădăcina în această practică a răspunderii, comună agenților conștienți de sine. Standardul căruia trebuie să ne conformăm cu toții e stabilit de un celălalt imparțial.

ARITMETICA MORALĂ

Concepția despre viața morală ce se conturează în argumentul acestei cărți ar putea fi caracterizată drept „deontologică“ de un anume tip de filozof. Cu alte cuvinte, conceptul de bază al judecății morale constă, în această viziune, din obligația personală, mai degrabă decât dintr-o concepție despre binele general. În acest sens, ea diferă de modurile de gândire în vogă la momentul de față, precum acela promovat de Peter Singer și, puțin mai nuanțat, de către Derek Parfit, în scrierile lor recente.[88] Pentru Parfit, moralitatea are de-a face cu îndatoririle noastre, dar toate aceste îndatoriri se reduc, în cele din urmă, la una singură, și anume datoria de a face bine – cu alte cuvinte, datoria de a respecta acele principii „optimifice“[89] care promit să aducă cel mai bun rezultat pe termen lung.

Pentru astfel de gânditori consecvențialiști, toate problemele morale sunt, în ultimă instanță, aritmetice. Legăturile complicate ce ne unesc prin legăminte specifice și istorice privitoare la drepturi și datorii nu-și au un loc asigurat în calculele lor. Desigur, ceilalți nu contează pentru noi în mod egal, iar numeroasele cerințe ce ne sunt adresate pot fi mai mult sau mai puțin exigente, mai mult sau mai puțin profitabile, mai mult sau mai puțin imperioase. Dar când vine vorba despre *ceea ce contează în sine* – cu alte cuvinte, ce

anume pretinde moralitatea de la noi – astfel de fapte, conform modului de gândire consecvențialist, dispar în fundal, pentru a reapărea doar ca rectificări sau adăugiri la alte trăsături, de natură mai abstractă, ale condiției noastre. Pentru Singer, Parfit și alții care vorbesc în numele vremurilor noastre, o persoană bună e aceea care se străduiește să obțină cel mai bun rezultat în toate dilemele morale cu care se confruntă. Și, cu ajutorul unui argument circular care le favorizează poziția, ei discută aceste dileme sub forma unor probleme aritmetice cum ar fi cea „a trenului“ sau „a bărcii de salvare“. Moralitatea e ceea ce ne ghidează în dirijarea, de pe o linie pe alta, a unui vagon de tren deraiat, când pe ambele linii se află un anumit număr de oameni la lucru, sau în dirijarea unei bărci de salvare către un grup sau altul de oameni care se înecă, în condițiile în care nu pot fi toți salvați. Aceste „dileme“ au avantajul că elimină aproape toate relațiile relevante moral din situațiile respective și reduc problema la una exclusiv aritmetică.

Să luăm dragostea pentru copii, care, cel puțin la oamenii obișnuiți, topește toate circuitele din calculatorul unui utilitarist. Pentru Parfit, acest fenomen e doar unul dintre factorii ce trebuie luați în considerare în problema bărcii de salvare. El notează că „principiile optimifice *nu* […] ți-ar cere să salvezi niște străini mai degrabă decât pe propriul tău copil. Dacă toată lumea ar accepta o astfel de cerință și mulți ar fi dispuși s-o urmeze, lucrurile ar merge, într-un sens, mai bine, de vreme ce ar fi salvate mai multe vieți omenești. Dar efectele bune ar fi cu mult întrecute de faptul că lucrurile ar merge mai rău într-o mulțime de sensuri, dacă toți am avea motivația pe care astfel de acte o cer. Pentru ca noi să salvăm câțiva străini mai degrabă decât pe unul dintre propriii copii, dragostea pentru copiii noștri ar trebui să fie cu mult mai slabă“[90]. Iar asta, continuă Parfit, ar avea multe efecte negative pe termen lung.

Remarcabil la acest tip de raționament e faptul că, deși vine în sprijinul simțului comun, o face din motive ce subminează în întregime obligațiile ce stau la baza simțului comun. El ignoră cu desăvârșire faptul că alții nu au asupra noastră același drept pe care îl au copiii noștri și că dreptul acesta e *deja* o rațiune pentru a-i salva la nevoie, fără să mai fie necesară vreo altă argumentare. Raționamentul lui Parfit ignoră, am putea spune, realitatea umană a situației pe care pretinde că o imaginează, în favoarea matematicii spectrale ce-i servește drept punct de referință pentru toate judecățile comparative.

JUDECĂŢI COMPARATIVE

Pe de altă parte, e adevărat că facem judecăți comparative. Consecvențialismul a înțeles acest lucru, ceea ce constituie un argument puternic în favoarea lui. Teoriile deontologice ale moralității, precum cea a lui Kant, par câteodată să ia prea puțin în considerare manierele noastre comparative de gândire și să aibă mari dificultăți în a le explica. În dilemele noastre cele mai stringente, ne punem întrebarea care dintre două demersuri ar fi *mai bun* sau care, dintr-o serie întreagă de acțiuni, ar fi *cea mai bună*. Acest fapt este ușor de explicat dintr-o perspectivă consecvențialistă – prea ușor, după părerea unora. Consecvențialiștii tratează judecata morală ca și când ar fi totuna cu judecata economică și

uneori, pentru a-și explica ideile, vorbesc despre ordonări de preferințe și agregarea preferințelor.[91] Tentația este, așadar, de a grefa cât mai multă matematică cu putință pe discursul nostru moral și de a rescrie moralitatea drept „aritmetică morală“, pentru a folosi o expresie pusă în uz de Buffon într-un context asemănător. Acesta este rolul pe care îl îndeplinesc problemele precum cea a trenului pentru Parfit. Pe măsură ce exemplele se derulează și matematica preia controlul, legătura cu gândirea morală obișnuită devine din ce în ce mai forțată.[92]

Iată unul dintre cazurile invocate de Parfit: „Dacă alegem A, Tom va trăi 70 de ani, Dick va trăi 50 de ani, iar Harry nu va exista niciodată. Dacă alegem B, Tom va trăi 50 de ani, Dick nu va exista niciodată, iar Harry va trăi 70 de ani“[93]. Așadar, să alegem A sau B? Cu o perseverență neobosită, Parfit îl poartă pe cititor de la un caz de acest gen la altul, susținând că teza lui Scanlon, după care rațiunile sunt în mod inerent *personale*, nu va putea explica satisfăcător toate situațiile în care ni s-ar putea cere să facem o alegere morală.[94] Însă importul de precizie nu poate disimula faptul că exemplele luate în considerare nu seamănă deloc cu dilemele morale reale și poartă amprenta obsesiei aritmetice a autorului. Adevăratele dileme se nasc așa cum spune Scanlon, și anume din ceea ce ne datorăm unul altuia sau, în termenii folosiți de mine, din felul în care ne cerem socoteală unul altuia, dar și nouă înșine. O variantă spectrală a judecății morale poate supraviețui în lumea descrisă de probleme precum aceea a trenului; dar ea subzistă acolo desprinsă de rădăcinile ei aflate în întâlnirea dintre două persoane și se pretează unei tratări matematice și pentru că filozoful, țintuit la biroul său, a pierdut din vedere toate sursele normale ale sentimentului moral.

Nu se poate nega însă că judecata morală face comparații. Când Anna Karenina se întreabă dacă e drept să-l părăsească pe Karenin și să plece cu Vronski, ea se întreabă care din cele două demersuri ar fi *mai bun*. Deși comparativă, judecata ei nu este, însă, o judecată care poate fi rezolvată printr-un calcul. Inima Annei este împărțită între îndatoririle ei față de soț și copil și iubirea pentru Vronski. Dilema ei nu poate fi privită separat de circumstanțele particulare în care ea apare – caracterul răzbunător și rece al soțului, devotamentul suav al fiului, frivolitatea lui Vronski și propria ei înțelegere a defectelor lui. Dilemele de acest fel există pentru că suntem legați unii de alții prin obligații și atașamente și unul din felurile în care poți fi un om rău este să crezi că ele pot fi rezolvate printr-un calcul aritmetic. Să presupunem că Anna ar raționa în felul următor: e mai bine să fac fericiți doi oameni tineri și sănătoși și să fac nefericit un bătrân, decât să fac fericit un bătrân și să fac nefericiți doi oameni tineri – mai exact, de 2,5 ori mai bine. Ergo, eu, una, am plecat. Ce-am crede atunci despre seriozitatea ei morală?

CONSECVENŢIALISMUL ŞI SIMŢUL MORAL

Acesta nu este decât unul dintre motivele care ne îndreptățesc să credem că ideea unui „principiu optimific“ e nu doar obscură în sine, ci și incapabilă să realizeze ceea ce consecvențialiștii așteaptă de la ea. Dacă lăsăm la o parte vagoanele de tren și bărcile de

salvare, rareori știm cum să calculăm ce e „cel mai bine“, atât într-un caz particular, cât și atunci când vine vorba de aplicarea principiilor. Consecințele acțiunilor noastre se ramifică la infinit în timp și spațiu. Cea mai bună intenție poate duce la cel mai nefavorabil rezultat, iar valorile sunt numeroase și în conflict una cu alta. Ce loc ar trebui să acordăm frumuseții, grației și demnității – sau ele se strecoară în deliberările noastre ca elemente ale fericirii omenești? Nu putem ști ce răspuns ar da Parfit sau Singer acestei întrebări, întrucât scrierile lor nu conțin nici o urmă de psihologie morală și n-au mai nimic de spus despre fericire și în ce ar consta ea, pe ce scară ar trebui ea măsurată, sau ce au ființele umane de câștigat de pe urma valorilor lor estetice și spirituale.

Mai mult decât atât, ambii filozofi trec cu vederea palmaresul real al gândirii consecvențialiste. Istoria modernă ne oferă exemplu după exemplu de entuziaști atrași de câte o imagine a „binelui suprem“, convinși că toate ființele raționale ar adopta aceleași vederi, dacă ar putea să reflecteze cu claritate asupra lor. *Manifestul comunist* oferă o astfel de viziune. El oferă o imagine a ceea ce ar fi „cel mai bine“ și susține că toată lumea, inclusiv burghezia, ar munci pentru realizarea acestuia, cu condiția să înțeleagă argumentele impecabile în favoarea implementării sale. Cei care stau în calea revoluției sunt mânați de interese personale, dar și ei sunt, de fapt, iraționali și ar trece imediat de partea cealaltă, dacă s-ar gândi serios la niște principii pe care toată lumea le-ar putea îmbrățișa ca legi. De vreme ce interesele lor îi împiedică să gândească așa, revoluția violentă e și necesară, și inevitabilă.

Lenin și Mao, care au pus în practică acest document, erau experți în probleme ca aceea a trenului. Aritmetica morală ieșea întotdeauna în favoarea lor, când mutau vagonul istoriei de pe o șină pe alta, de la o serie de victime posibile la alta. Iar când grăsanul trebuia împins de pe pod, se găsea întotdeauna cineva care să o facă pentru ei și care putea, la rândul lui, să fie împins de pe pod. Rezultatul a fost distrugerea totală a două mari societăți și un prejudiciu ireversibil adus restului lumii. De ce-am presupune că, în efortul nostru de a lămuri ce anume ar putea fi cel mai bine pe termen lung, am face o treabă mai bună? Mai mult decât atât, nu e oare posibilitatea – chiar probabilitatea – erorii la rădăcina a ceea ce e atât de discutabil în consecvențialism, și anume faptul că săvârșirea răului este transformată într-o eroare intelectuală și, astfel, scuzată? Când Kaizerul, rememorând dezastrul Primului Război Mondial, a spus „Ich hab’ es nicht gewollt“ [„Nu asta am vrut“], el vorbea ca un consecvențialist, așa cum o făceau toți acei apologeți care regretau „greșelile“ lui Lenin și ale lui Mao.

Ceea ce mă aduce înapoi la chestiunea motivelor. Intuiția fundamentală pe care se bazează argumentația mea în acest eseu e că moralitatea există, în parte, pentru că ea ne ajută să conviețuim cu ceilalți prin negociere. Putem face asta deoarece nu doar acționăm pentru anumite motive sau rațiuni, ci și reacționăm la ele. Atunci când ne atragem indignarea celor din jur, încercăm să ne justificăm acțiunile și, în virtutea responsabilității pe care o avem, să găsim principii pe care și alții să le poată accepta și care să fie în mod necesar imparțiale, universale și obiective. Când vina e a noastră, ne judecăm singuri, iar oamenii buni au tendința de a se judeca mult mai aspru decât alții. Ne asumăm obligații față de cei care depind de noi și de care depindem la rândul nostru și existăm în centrul unei sfere a responsabilității care, pe măsură ce se îndepărtează de noi și se intersectează

cu lumea celorlalți, își pierde din intensitate. Principiile morale la care subscriem sunt precipitatul relațiilor noastre personale, prin care venim față în față cu cei care au un drept asupra noastră și care sunt mai interesați de virtuțile și viciile noastre decât de capacitatea noastră de a determina rezultatul unui set de date pe calculatorul nostru moral de buzunar. Prin urmare, ceea ce Strawson numește „atitudini reactive“ – printre care se numără și vinovăția, admirația și învinuirea – reprezintă nucleul sentimentelor noastre morale, purtând semnul de neșters al relațiilor Eu–Tu în care își au, în ultimă analiză, rădăcinile.[95]

Pentru a da o caracterizare completă a ceea ce presupune asta, nu ne putem mulțumi să punem accentul pe justificare și pe rezolvarea conflictelor. Moralitatea guvernează orice întâlnire personală, forța ei emanând dinspre celălalt. Așadar, dacă vrem să pătrundem motivele comportamentului nostru moral, trebuie să înțelegem ce comportă relația dintre niște ființe care se identifică la persoana întâi și care se adresează celuilalt ca persoană întâi, cu alte cuvinte, relația bazată pe intenționalitatea extinsă pe care am descris-o în al doilea capitol. Contractele sunt un caz special al acestei întâlniri „transcendentale“. Dar ele nu sunt singurul: oamenii ajung să depindă unii de alții într-o varietate de moduri, adeseori tocmai formele necontractuale de dependență – relațiile de familie, războiul, obligațiile filantropice și dreptatea față de străini – fiind cele mai semnificative din punct de vedere moral.

VIRTUTE ȘI VICIU

Lucrurile devin mai lămurite dacă ne întoarcem la o concepție despre viața morală care e asociată cu Aristotel, întrucât el a fost cel care a susținut-o, în termenii săi, în *Etica nicomahică*. Potrivit acestei concepții, principiul de bază al vieții morale e virtutea, care pentru Aristotel constă în capacitatea de a urma ceea ce recomandă rațiunea, în ciuda tuturor motivelor adverse. În limbajul folosit aici, ideea poate fi reformulată astfel: virtutea constă în capacitatea de a-ți asuma întreaga responsabilitate pentru actele, intențiile și afirmațiile tale, în ciuda tuturor motivelor pe care le-ai putea avea pentru a renunța la ele sau pentru a le repudia. Este capacitatea de a menține și susține centrul vieții și al emoțiilor tale, dat de identificarea la persoana întâi, în ciuda tentațiilor descentrante care ne înconjoară și care reflectă faptul că suntem ființe umane, cu temeri și pofte animale, și nu subiecți transcendentali, motivați doar de rațiune.

Filozofii antici au deosebit patru virtuți cardinale – curajul, înțelepciunea, cumpătarea și dreptatea – și, cu oarecare ajustări și rafinări, teoria lor a dăinuit. Curajul e cel mai simplu și clar exemplu. Soldatul care luptă alături de camarazii lui se teme, asemeni lor, să nu fie rănit sau ucis. În momentele cele mai grele ale luptei, el poate fi extrem de tentat să fugă pentru a se pune la adăpost. Însă datoria îi interzice acest lucru. Datoria lui e să stea și să lupte, să-și apere camarazii și să se dedice cauzei de onoare. E ceva ce el datorează și, așa cum mulți observatori au confirmat, chiar dacă obligația e raționalizată ca fiind cuvenită unei țări, unei cauze sau unui ideal, ea e trăită în primul rând drept ceva datorat camarazilor, celor care împart riscul luptei, celor cărora soldatul le e *semper fidelis*, cum

spune deviza („Semper fi“) a marinei americane. Nu e o datorie contractuală și nu există nici un „acord“ care să-i consfințească condițiile. Ea ia naștere ca sentiment trăit al angajamentului față de alții, în ochii cărora soldatul e judecat.

În aceste condiții, el trebuie să-și *amuțească* teama, astfel încât doar chemarea datoriei să se poată auzi. Rațiunile admisibile pentru acțiune sunt centrate în „eu“. Sunt rațiuni care pot deveni *ale mele*, care explică faptele mele și totodată le justifică în ochii acelora față de care mă simt răspunzător. Ele decurg din „ceea ce sunt eu cu adevărat în raport cu mine“ mai degrabă decât din „forțele care acționează asupra mea“[96]. Așadar, pentru soldat, teama este ceva ce trebuie *înfrânt*, ceea ce nu înseamnă că el ar trebui să caute primejdia cu lumânarea sau să nu țină seama de faptul că îi *este* teamă, și pe bună dreptate. Înseamnă, mai degrabă, că motivele sale de teamă nu trebuie lăsate să se impună în fața a ceea ce el, în propriii ochi și în ochii lumii, *trebuie* să facă.

ONOARE ȘI AUTONOMIE

Kantienii vor susține că, într-un astfel de caz, soldatul ar trebui să fie motivat de rațiune și să acționeze din pură „autonomie a voinței“. Ceea ce crede el că e de cuviință îi asigură atât justificarea, cât și motivația. Motivele rivale, ce-și trag forța din emoțiile ce operează în afara voinței, nu se iau în calcul: a ceda în fața lor e sinonim cu „heteronomia voinței“, marele păcat împotriva sinelui care duce la descentrarea descrisă de mine în capitolul 2. Motivul autonom are caracter de lege: pentru Kant, acesta e înțelesul cuvântului „a trebui“ – și anume că acțiunea e prescrisă ca necesară. Prin pasiunile noastre, suntem supuși „cauzalității naturii“; dar pentru Kant există și o „cauzalitate a rațiunii“, care acționează asupra noastră într-un alt fel și dintr-o altă perspectivă, ca să spunem așa, transcendentală.

Argumentul lui Kant e ca un nod strâns, greu de dezlegat, dar pare să adune multe dintre intuițiile noastre cu privire la forța specifică a moralității și la felul în care simțul datoriei ne scoate în afara rânduielii firii și ne opune ei. Suntem făpturi guvernate de legi și, chiar și atunci când sfidăm legea, acționăm pe principiul că suntem supuși unor cerințe ce nu se pot negocia – unor rațiuni ce au puterea de a reduce la tăcere alte considerente presante, oricât de aproape ar fi ele de interesele noastre empirice.

De fapt, nu avem nevoie să presupunem o „cauzalitate a rațiunii“ pentru a înțelege dificultatea soldatului. Trebuie doar să recunoaștem că el, ca orice altă persoană, are un simț al obligației – al unor promisiuni făcute, al unor relații ce depind de loialitatea lui și al unor responsabilități asumate, toate acestea fiind păstrate într-un loc aparte al gândirii lui. Astfel de lucruri sunt păstrate în eu, ca angajamente ce „trebuie onorate“ și care au un statut aparte în înțelegerea de sine a soldatului. Ele pot fi încălcate, însă doar cu prețul vinovăției, regretului și al judecății negative de sine, precum aceea care-i măcina viața protagonistului din *Lord Jim* al lui Conrad.[97]

În viziunea lui Aristotel, curajul depinde de capacitatea de a duce la îndeplinire ceea ce dictează onoarea, în ciuda unor considerente opuse, precum cele dictate de frică sau mânie. Totodată, filozoful susținea că această capacitate e o dispoziție – or *héxis* – de

aceeași natură cu motivele ce i se împotrivesc. Spre deosebire de Kant, Aristotel nu a acordat rațiunii statutul de motiv *distinct* din punct de vedere metafizic. El a recunoscut, totuși, că dispoziția de a urma decretele rațiunii reprezintă un motiv *real*, care depinde de cultivarea unor obiceiuri bune și care îl pune pe agent în postura pe care Kant o consideră definitorie pentru viața morală: aceea de a-și onora obligațiile, în ciuda pasiunilor care li se împotrivesc.

Aristotel credea, totodată, că toate virtuțile cardinale au aceeași structură ca și curajul. Fiecare virtute de acest fel comportă o dispoziție de a urma ceea ce rațiunea recunoaște ca onorabil sau drept, în ciuda tentațiilor opuse. Această dispoziție e însușită prin imitație și prin conștientizarea faptului că ești judecat. Virtuțile sunt dispoziții pe care le lăudăm, lipsa lor fiind un obiect de rușine. Altfel spus, în termenii eseului de față, virtutea e cea care asigură centrarea în „eu“ a acțiunilor și emoțiilor noastre, viciul însemnând descentrarea lor, astfel încât eul și faptele sale își pierd funcția centrală sau de control în determinarea a ceea ce simțim și înfăptuim. Viciul înseamnă, literalmente, pierderea controlului de sine, iar omul vicios e acela pe care nu putem conta în chestiuni legate de obligație și angajament.

DOAMNA JELLYBY ȘI BUNUL SAMARITEAN

Dacă acceptăm această imagine generală a vieții morale, putem vedea cât de departe de moralitatea obișnuită sunt recomandările consecvențialiste ale lui Singer și Parfit. Dickens a ilustrat deslușit această idee prin personajul doamnei Jellyby din *Casa umbrelor*, ale cărei pretenții automăgulitoare de filantroapă dedicată îmbunătățirii situației băștinașilor din Borrioboola-Gha coexistau cu lipsa ei de solicitudine față de toți aceia care depindeau direct de ea și pentru care era responsabilă – în particular propriii copii. Nici consecințele reale ale acțiunilor ei nu i-au oferit vreo scuză doamnei Jellyby, de vreme ce despotul din Borrioboola-Gha i-a răpit pur și simplu voluntarii și i-a vândut ca sclavi. Și de unde să știe ea că el n-avea să facă așa ceva?

Nu există dovezi că un profesor universitar care a reflectat îndelung la îmbunătățirea stării lumii, așa cum a făcut-o Singer, ar fi mai priceput decât doamna Jellyby la calcularea consecințelor unei politici oarecare. Să luăm câteva dintre problemele discutate de Singer: avortul, eutanasia, consumul de produse animale. Cum comparăm fericirea pe termen lung a societăților în care avortul este permis cu fericirea pe termen lung a acelora în care el este interzis? Doar cele mai plăpânde prime eforturi pot fi făcute în acest sens, ca în justificarea oferită de Parfit, discutată mai sus, pentru o moralitate ce lasă loc pentru dragostea de copii. Dar și această justificare e oțioasă prin comparație cu argumentul lui Platon, de asemenea consecvențialist, potrivit căruia copiii ar trebui trecuți în proprietatea statului. În comparație cu obligațiile noastre imediate, bazate pe relații de răspundere și dependență, argumentele consecvențialiste par arbitrare, credibilitatea lor depinzând de o ipoteză cu privire la consecințe, ipoteză care nu e, de cele mai multe ori, decât o fantezie.

Asta nu înseamnă că suntem liberi să ignorăm consecințele acțiunilor noastre sau că n-ar trebui să ne străduim să obținem cele mai bune rezultate ale alegerilor noastre morale, de vreme ce și în această privință vom fi judecați; și nici nu înseamnă că trebuie să dăm îndatoririlor noastre, oricât de neînsemnate, mai multă greutate decât binelui ce-ar putea fi, în mod vădit, făcut prin ignorarea sau suspendarea lor. Înseamnă, mai degrabă, că argumentele privitoare la consecințe trebuie să ocupe un loc secundar în viziunea noastră asupra lumii, în raport cu obligațiile ce formează nucleul motivațional al vieții morale. Dacă nu acceptăm asta, am putea sfârși prin a adopta o morală pur intelectuală, care ne-ar permite să scuzăm orice acțiune pe motiv că este o „eroare“ de judecată și să recomandăm orice demers, indiferent de dreptul altora la grija noastră. Sau, dacă nu mergem pe calea asta și, în schimb, devenim jellybiști, ne-am putea trezi opintindu-ne sub poveri imposibile, în încercarea zadarnică de a afla cum ar fi cel mai bine să ne folosim energiile și puterile în folosul cauzei „facerii de bine“ pentru ca apoi să ne închinăm viața acestei cauze.[98]

În acest sens, există un contrast interesant între două interpretări posibile ale parabolei bunului samaritean, pe care Isus o dă drept răspuns la întrebarea „Cine este aproapele meu?“. Interpretarea convențională e că Isus ne cerea să trecem cu vederea diferențele de etnie și credință și să facem bine altora într-un mod imparțial și universal. Din această interpretare e posibil să deducem un tip consecvențialist de morală, care propune soluții optimale la toate dilemele noastre morale și trece cu vederea obligațiile, create de-a lungul timpului, care ne fac să distingem între oameni și comunități. Dar mai există o interpretare, mai plauzibilă după părerea mea, după care samariteanul se confruntă cu o obligație *anume* față de o persoană *anume*. Ajutorul lui vine ca răspuns la o nevoie individuală; nu e o contribuție la suma totală a binelui, ci o obligație față de un seamăn care cere ajutor fără întârziere. Asumându-și-o, samariteanul recunoaște că acea obligație nu va putea fi îndeplinită doar printr-un prim ajutor. După ce transportă victima la un han și-i plătește îngrijirile, samariteanul se întoarce să vadă cum îi merge. Își ia asupra lui un angajament concret și recunoaște că trebuie să ducă treaba până la capăt.

În lumina celei de-a doua interpretări a parabolei, viața morală apare, în linii mari, așa cum am descris-o eu, și anume ca avându-și rădăcinile în obligațiile personale. În lumina primei interpretări, am putea crede că samariteanul, odată ce-a acordat primul ajutor, n-a făcut bine că a cheltuit atâta avere și timp cu victima, când putea să trimită banii populației din Borrioboola-Gha.

DREPTURI, MERITE ȘI DATORII

Există un soi de „calcul al drepturilor și datoriilor“ pe care ființele raționale îl folosesc pentru a-și rezolva disputele și pentru a ajunge la o înțelegere în chestiuni de interes comun sau discordant. Conceptul de dreptate ține de acest calcul, iar folosirea lui le dă oamenilor posibilitatea de a-și revendica o sferă de suveranitate personală în care alegerea lor e literă de lege. Asta înseamnă că, într-o morală deontologică de felul celei propuse de

mine, conceptele de drept și merit vor avea un rol important. Stabilindu-ne drepturile și meritele, definim punctele fixe, locurile sigure de la care pornind oamenii pot negocia și pot cădea de acord. În lipsa acelor puncte fixe, e improbabil ca negocierea și acordul liber să aibă loc, și chiar dacă au loc, e improbabil ca rezultatul lor să fie stabil. Dacă nu am drepturi, înțelegerea dintre noi nu oferă nici o garanție de executare; sfera mea de acțiune poate fi oricând invadată de alții și nu pot face nimic ca să-mi definesc poziția în așa fel încât să te conving să o respecți. Tot așa, în lipsa unui concept de merit care să tranșeze chestiunea pedepsei, și anume când este ea necesară sau proporțională, individul e văduvit de un înveliș protector vital și devine expus la tot soiul de constrângeri.

Drepturile și meritele, așadar, ne permit să stabilim o societate în care relațiile consensuale reprezintă regula, definind, pentru fiecare dintre noi, o sferă de suveranitate personală din care ceilalți pot fi excluși. Drepturile și meritele definesc, totodată, și datoriile. Dreptul meu e datoria ta, iar dacă eu nu merit ceea ce-mi faci, atunci nu ai nici un drept să faci acel lucru. Atunci când ne referim la drepturi, merite și datorii, la ceea ce datorăm unul altuia, precum și la idei fundamentale de genul libertate, dreptate și spectator imparțial, facem uz (direct sau indirect) de conceptul de persoană, care asigură perspectiva comună din care abordăm efectiv toate problemele de acest fel. Comunitățile umane sunt comunități de persoane, acesta fiind acordul de bază de la care pornesc toate dezacordurile noastre.

Pentru aceste motive, precum și pentru altele asociate, lămurirea conceptului de persoană e, pentru noi, o prioritate intelectuală. Cei care vor să edifice o doctrină politică universală pe baza drepturilor omului au nevoie de o teorie care să le spună ce drepturi țin de natura noastră – de natura noastră ca persoane – și care sunt produsul convenției. Teoria aceea va fi o teorie a persoanei. Marxiștii care își întemeiază critica la adresa societății burgheze pe ideea exploatării și a demnității muncii pornesc de la principiul că există o relație liberă și benefică între oameni, pe care sistemul capitalist o suprimă. Principiul acesta are nevoie de o teorie a persoanei. Pentru teiști, scopul vieții umane stă în cunoașterea și iubirea unui Dumnezeu personal a cărui prezență se dezvăluie în ordinea naturală. Putem înțelege această poziție doar dacă avem o teorie a persoanei. Liberalii de stânga văd în ordinea politică un mecanism de reconciliere a libertății individuale cu „dreptatea socială“. Ideea aceasta depinde și ea de o teorie a persoanei. Filozofia așa-zis kantiană a persoanei presupusă de John Rawls în apologia lui în favoarea statului redistributiv e folosită de Robert Nozick împotriva lui. În toate ariile de conflict politic din zilele noastre, conceptul de persoană se regăsește în centrul controversei, dar este tratat ca o simplă abstracțiune, fără să se acorde nici o atenție contextului său social și istoric.

PERSOANA ȘI SINELE

Dacă trăsătura definitorie a persoanei umane e libertatea de a face alegeri autonome, libertarienii vor susține că guvernele și asociațiile civile nu au dreptul să intervină în

aceste alegeri decât pe considerentul, propus de John Stuart Mill, de a împiedica vătămarea celorlalți.[99] Dacă, în schimb, trăsătura definitorie a persoanei umane e viața într-o comunitate de ajutor reciproc, atunci comunitarienii vor susține că trebuie să impunem restricții asupra stilurilor antisociale de viață și să creăm condițiile necesare pentru o societate în care grija e un fapt instituțional. Aceste teorii contradictorii ale persoanei se datorează faptului că autorii lor au scos conceptul din context și au încercat să-l definească în termeni abstracți, fără să ia în considerare faptul că personalitatea e un fel de a *deveni*, nu doar un fel de a fi. Libertarienii pun accentul pe libertate, dar nu ne oferă nici o explicație reală a originilor libertății sau a bazelor ei metafizice. Comunitarienii pun accentul pe dependența socială, dar nu iau în considerare diferența dintre grupările compuse din animale și cele alcătuite de ființe libere, a căror asociere se întemeiază pe contract și consimțământ și a căror împlinire socială vine doar din recunoașterea reciprocă a autonomiei lor individuale.

Poziția mea e că aceste conflicte pot fi lămurite și în mare măsură rezolvate odată ce înțelegem originile conceptului de persoană în întâlnirea Eu–Tu și prioritatea cunoașterii la persoana întâi în crearea relațiilor dintre noi, precum și în dezvăluirea a cine și ce anume suntem. Relațiile personale sunt o *chemare la răspundere*. Eu răspund în fața ta pentru ceea ce spun și fac, și invers. Ca să vorbim ca Hegel, suntem subiecți unul pentru altul, nu obiecte, iar întâlnirea de la subiect la subiect e una de recunoaștere reciprocă, în care fiecare adevărește autonomia celuilalt și-i face pe ceilalți răspunzători pentru ce sunt și fac. Libertatea mea nu e o irupție spontană în lumea evenimentelor umane; e un produs al condiției mele sociale și aduce cu sine întreaga povară a responsabilității față de celălalt și recunoașterea faptului că vocea lui sau a ei are la fel de multă autoritate ca a mea.

Dacă astfel stau lucrurile, atunci putem trage concluzia că libertarienii și comunitarienii spun doar câte o jumătate de adevăr fiecare. Libertatea și responsabilitatea coincid în agentul uman. Iar dialogul prin care ne adresăm unul altuia comportă căutarea unor rațiuni care să aibă greutate atât pentru tine, cât și pentru mine. Cu alte cuvinte, în inima oricărei comunități umane se află „căutarea obștească“ de rațiuni care să fie valabile pentru toți. Data viitoare când intri în dezacord cu cineva, poți face proba. Vei descoperi că încerci să te justifici prin rațiuni pe care celălalt să le accepte, a căror validitate nu depinde de dorințele care te definesc, ci mai degrabă de chestiuni ce izvorăsc din adâncul acelor lucruri împărtășite de amândoi, și anume natura voastră umană și situația socială. Libertatea și comunitatea sunt legate prin însăși natura lor, adevărata ființă liberă fiind aceea care ține întotdeauna cont de ceilalți în așa fel încât să-și armonizeze prezența cu a lor.

Pentru a ne dezvolta pe deplin ca persoane, așa cum am arătat, avem nevoie de virtuțile care fac ca motivele noastre să treacă de la polul animal la cel personal al făpturii noastre – virtuțile care ne ajută să ne stăpânim pasiunile. Aceste virtuți nu există în afara unui context social strâns. Fără forme de educație aprobate social, fără familii și sfere de iubire reciprocă, fără o abordare disciplinată a întâlnirilor erotice, emoțiile noastre sociale nu au cum să fie pe deplin centrate în „eu“. Ființele umane își găsesc împlinirea în iubirea împărtășită și dăruirea de sine, dar ajung în acest punct doar după un lung proces de dezvoltare de sine, în care imitația, supunerea și stăpânirea de sine sunt momente

necesare. Acest lucru nu e greu de înțeles, odată ce privim dezvoltarea personalității prin prisma lui Aristotel. Însă e un lucru greu de pus în practică. Și totuși, odată ce înțelegem lucrurile cum se cuvine, vom fi motivați să punem virtuțile și obiceiurile bune înapoi la locul lor, în centrul vieții personale.

---

80. Jacob Burckhardt, *Civilization of the Renaissance in Italy*, 1860; Dover Editions, Mineola, N.Y., 2010. [Trad. rom.: Jacob Burckhardt, *Cultura renașterii în Italia*, Editura pentru Literatură, București, 1969 (n. tr.).] Mai radical, Sir Larry Siedentop a legat apariția individului de învăţăturile și scrisorile Sfântului Pavel. Vezi Larry Siedentop, *Inventing the Individual: The Origins of Liberalism*, Allen Lane, London, 2014.

81. Lorenz, *On Aggression*, ed. cit.

82. Frans de Waal, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, ed. Stephen Macedo și Josiah Ober, Princeton University Press, London, 2006.

83. Vezi J.L. Austin, „A Plea for Excuses“, în *Philosophical Papers*, ed. J.O. Urmson și G.J. Warnock, Oxford University Press, Oxford, 1979.

84. Pentru o analiză subtilă a numeroaselor dificultăți ce intervin aici, vezi Charles Griswold, *Forgiveness: A Philosophical Exploration*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

85. Vezi *Comparative Legal Studies: Traditions and Transitions*, ed. Pierre Legrand și Roderick Munday, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

86. Bernard Williams, *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley, 1993.

87. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, London, 1759; reed. ediției din 1790 e disponibilă pe platforma editorială independentă CreateSpace via Amazon. [Trad. rom.: Adam Smith, *Teoria sentimentelor morale*, Publica, București, 2017 (n. tr.).]

88. Peter Singer, *Writings on an Ethical Life*, Ecco, New York, 2000; Derek Parfit, *On What Matters*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

89. Compus latinizant (din *optimus*, „cel mai bun“ + suf. *-fic*) de circulație strict filozofică, folosit în special în aria filozofiei morale de limbă engleză, unde are sensul de „producător de un maximum de consecințe bune“. Am păstrat termenul ca atare, el fiind plauzibil în română, unde există și alte latinisme similare împrumutate din franceză, de genul „benefic“ (n. tr.).

90. Parfit, *On What Matters*, vol. 1, p. 385.

91. Precum, de pildă, în John Broome, *Weighing Lives*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

92. Interesant e că repulsia față de problemele morale „matematice“, pe care o regăsim la filozofi anti-consecvențialiști precum Elizabeth Anscombe (G.E.M. Anscombe, „Modern Moral Philosophy“, *Philosophy* 33, nr. 124, 1958, pp. 1–19) și care e exprimată vehement de Allen Woods în replica sa dată lui Parfit (inclusă în *On What Matters*, vol. 2), e împărtășită de R.M. Hare, care crede că problemele trenului sunt refugiul anti-consecvențialiștilor în încercarea lor disperată de a opune rezistență triumfului inevitabil al utilitarismului. Vezi R.M. Hare, *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*, Oxford University Press, Oxford, 1981, p. 139.

93. Parfit, *On What Matters*, vol. 2, p. 223; format modificat.

94. T.M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1998.

95. Strawson, „Freedom and Resentment“, *op. cit*.

96. Prin urmare, în reconstrucția dată de Christine Korsgaard filozofiei morale kantiene,

autoritatea raţiunii practice derivă, în fond, din concepţia agentului despre propria identitate. Vezi Christine Korsgaard, *Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

97. Joseph Raz susţine că aceste „raţiuni prevenitoare“ stau la baza ideii înseşi de lege, ca formă distinctă de autoritate specifică judecăţii raţionale practice. Vezi J. Raz, *The Authority of Law*, ed. a II-a, Oxford University Press, Oxford, 2009.

98. Cazuri fascinante de martiri ai jellybismului sunt de găsit în Larissa MacFarquhar, *Strangers Drowning: Voyages to the Brink of Moral Extremity*, Allen Lane, London, 2015.

99. Vezi argumentul lui John Stuart Mill, *On Liberty*, London, 1859. [Trad. rom.: John Stuart Mill, *Despre libertate*, Humanitas, Bucureşti, 2005 (n. tr.).]

4
OBLIGAŢII SACRE

Nu toţi filozofii morali americani sunt consecvenţialişti pe tiparul lui Singer. Mulţi sunt „contractarieni“, pentru ei moralitatea fiind un sistem de coordonare interpersonală între oameni ale căror „concepţii despre bine“ sunt potenţial incompatibile. Justificarea ce stă la baza acestei poziţii ar putea avea, ce-i drept, un element consecvenţialist, potrivit căruia gândirea morală inculcă obiceiuri pline de respect şi bunăvoinţă ce garantează siguranţa generală. Dar, în sine, moralitatea constă în „constrângeri colaterale“, ca să folosesc expresia lui Nozick, care fac ca la temelia conduitei noastre sociale să stea acordul, mai degrabă decât forţa. Aceste constrângeri colaterale iau forma concretă a unui sistem de drepturi şi datorii: în jurul fiecărui individ e un zid de drepturi, care-l protejează împotriva exercitării abuzive a forţei, şi fiecărui individ i se impune un set de datorii prin care acele drepturi sunt garantate.

Filozofia politică actuală porneşte de la o imagine similară, dar merge mai departe şi studiază virtuţile unui stat benevolent, luând de obicei dreptatea socială, sau uneori libertatea, drept scop suprem al guvernării. Atât pentru filozofia morală, cât şi pentru cea politică, aşa cum sunt ele predate în universităţile moderne, instrumentele critice ale coordonării sociale sunt sistemul de drepturi şi datorii, virtuţile care ne motivează să ne supunem lui, precum şi sprijinul politic care face posibilă această supunere şi care coordonează numeroasele şi diversele noastre proiecte. Organizarea politică suplineşte moralitatea printr-o lege pozitivă menită să ne garanteze libertatea şi să repare nedreptăţile sistemice ivite în urma exercitării ei. Legea morală şi legea pozitivă sunt, la rândul lor, justificate prin teorii abstracte, bazate exclusiv pe autonomia individuală şi pe libertăţile şi drepturile ce decurg din ea.

Această imagine, desigur, cu multe adăugiri şi amendamente nuanţate, stă la baza *Teoriei dreptăţii* a lui Rawls şi a cărţii lui Nozick *Anarhie, stat şi utopie*, precum şi la baza viziunii despre fiinţele umane prezentă în scrierile de filozofie a dreptului ale lui Ronald Dworkin şi Joseph Raz sau în filozofia morală a lui Tim Scanlon.[100] De la *Morals by Agreement* a lui David Gauthier şi *Persons, Rights, and the Moral Community* a lui Loren Lomasky până la *The Second-Person Standpoint* a lui Stephen Darwall şi *Frontiers of Justice* a Marthei Nussbaum,[101] găsim un consens aproape general printre filozofii americani ai moralei cum că autonomia individuală şi respectul pentru drepturi sunt sursele principale ale ordinii morale, statul, la rândul lui, fiind conceput fie ca instrument

pentru ocrotirea autonomiei, fie – în cazul în care i se acordă un rol mai larg – ca instrument pentru repararea defavorizării în numele „dreptății sociale“. Argumentele aduse în favoarea acestor poziții sunt, fără excepție, laice, egalitare și întemeiate pe ideea abstractă de alegere rațională. Sunt argumente atractive, întrucât ele par să justifice ideile de morală publică și de organizare politică comună, astfel încât să permită convieţuirea pașnică a oamenilor, în ciuda credințelor și angajamentelor lor diferite, precum și a dezacordurilor lor profunde de natură metafizică. Descrierea dată de mine vieții morale e, în mare măsură, compatibilă cu aceste argumente. Ea sugerează, însă, două obiecții importante care li s-ar putea aduce.

DOUĂ OBIECŢII

Prima obiecție privește faptul că poziția contractariană nu ia în serios situația noastră de organisme. Suntem ființe întrupate, iar relațiile noastre sunt mijlocite de prezența noastră trupească. Cele mai importante emoții umane sunt intim legate de această situație: iubirea erotică, dragostea pentru copii și părinți, atașamentul față de „acasă“, teama de moarte și suferință, compasiunea pentru durerea sau teama celorlalţi – toate astea n-ar avea nici un sens fără situația noastră de organisme. Iubirea de frumos, de asemenea, își are rădăcinile în viața noastră trupească și în calitatea bucuriilor noastre de a fi „aici și acum“. Dacă am fi niște agenți raționali dematerializați – dotați doar cu acel gen de „sine numenal“ ce s-ar simți în largul lui în regatul kantian al scopurilor –, poverile noastre morale ar fi ușor de purtat, rezumându-se la acele constrângeri colaterale ce sunt necesare pentru a împăca libertatea fiecăruia dintre noi cu libertatea egală a aproapelui nostru. Suntem însă niște ființe cât se poate de materiale și suntem atrași unii de alții ca atare, prizonieri ai unor emoții erotice și familiale ce creează distincții radicale, drepturi inegale, atașamente fatale și nevoi teritoriale, și ca atare ne petrecem mare parte din viaţa morală negociind cu aceste regiuni întunecate ale psihicului.

A doua obiecție este că obligațiile noastre nu se reduc, și nu pot fi reduse, la acelea care ne garantează reciproc libertatea. Un sine numenal vine pe lume neîmpovărat de legături și atașamente, pentru simplul motiv că el nu se află defel *în* lume. Un astfel de sine are o situație doar în măsura în care își creează una prin activitatea sa liberă printre alte entități ce se află în aceeași stare neancorată. Pentru noi, oamenii, care păşim într-o lume marcată de bucuriile și suferințele acelora care ne fac loc în viața lor, care ne bucurăm de protecție în primii ani și de șanse la maturitate, sfera obligațiilor e mult mai mare decât cea a alegerilor. Suntem uniți prin legături pe care nu le alegem defel, iar lumea noastră e plină de valori și provocări care ne presează din afara zonei confortabile a acordurilor noastre. În încercarea de a înțelege aceste valori și provocări, ființele umane au dezvoltat concepte care rareori își găsesc un loc în teoriile liberale ale contractului social – cum ar fi conceptele de sacru și de sublim, conceptul de rău și cel de mântuire, care toate sugerează o orientare către lume complet diferită de cea adoptată de filozofia morală modernă.

Provocarea cea mai importantă cu care se confruntă teoria mea despre viața morală e aceea de a da un răspuns celor două obiecții. Trebuie să arăt cum anume natura agentului uman de a fi întrupat și plasat într-o situație anume poate fi valorificată în gândirea noastră morală, cum se formează și cum sunt justificate obligațiile ce nu fac obiectul alegerii, și cum anume contribuie experiențele răului și sacrului la înțelegerea noastră de ansamblu a ceea ce contează în viață. În capitolul 3 remarcam că situațiile examinate de tragediile grecești par să înfățișeze o concepție rivală cu privire la vinovăție și răspundere față de cea care reiese din teoriile moderne despre persoană. Etica pângăririi și a tabuului, sau a „rușinii și necesității", care vede răul ca pe-o contaminare și-l asociază, la orice pas, cu situația noastră de ființe întrupate, pare mai potrivită pentru a se ocupa de deviațiile sexuale, de datoriile noastre față de cei morți și de cei nenăscuți, precum și de experiențele sacrului, sacrificiului și profanării, teme care nasc sentimente puternice în noi toți. Însă etica respectivă e lipsită de fundamente filozofice clare și complet în răspăr cu încercarea mea de a întemeia moralitatea pe relațiile interpersonale.

MORALA SEXUALĂ

În studiul său inovator *Sexual Ethics*, publicat pentru prima dată în 1930, Aurel Kolnai a susținut că moralitatea sexuală nu poate fi nici obținută în stil consecvențialist, printr-o analiză cost–beneficiu, și nici dedusă din imperativul categoric al lui Kant, ce pune accentul pe sine și pe voință.[102] Conceptul central al oricărei etici sexuale demne de acest nume, credea Kolnai, e acela de murdărie sau impuritate (*das Schmutzig*). Kolnai nu a formulat chestiunea în termenii antropologici folosiți de mine. Cu toate astea, el era convins că sentimentul impurității e un indicator obiectiv al mizei puse în joc de dorința sexuală și de expresia ei. Pentru Kolnai, acest sentiment servea, totodată, drept punct de plecare în argumentaţia lui menită să apere concepția romano-catolică despre castitate, sacerdoțiu și uniune conjugală.

În măsura în care moralitatea sexuală e discutată de filozofii morali moderni, ideea de impuritate nu pare să aibă un loc bine conturat. Sarcina filozofiei e adeseori înțeleasă drept una de „eliberare" a impulsului sexual în vederea unei satisfacții scutite de orice sentiment de vinovăție, prin spulberarea superstițiilor așezate grămadă în calea plăcerilor noastre.[103] Chestiunea de căpătâi, ca în toate abordările contractariene, e aceea a consimțământului – condiția necesară (și, pentru mulți autori, suficientă) pentru orice relație sexuală legitimă fiind consimțământul în cunoștință de cauză dat de fiecare dintre parteneri. Dacă se întâmplă vreodată ca sexul consensual să fie condamnat, din perspectivă contractariană, e pentru că, în acel caz, consimțământul uneia dintre părți a fost obținut prin manipulare sau printr-un abuz de putere, ca în relația dintre profesor și elev sau doctor și pacient. Ideea că unii parteneri sunt interzișI (pentru că sunt de sex greșit sau stau într-o relație organică greșită sau ocupă o poziție greșită în lumea socială), că sexul conjugal e moralmente diferit de sexul în afara căsătoriei, sau că există tentații cărora trebuie să ne împotrivim, chiar și atunci când tentația e reciprocă – toate aceste idei par nefondate, simple superstiții

rămase dintr-o epocă neluminată.

Acestea fiind spuse, nu e mai puțin adevărat că cei ce se lipsesc de conceptele de impuritate și profanare nu pot înțelege sentimentele unei femei violate. Forțată, împotriva voinței ei, să trăiască sexul ca funcție biologică, și nu ca dăruire de sine, ea se simte profanată și pângărită până în adâncul ființei. Iar felul în care victima *percepe* actul e intim legat de ceea ce *este* actul respectiv. Sentimentul de pângărire și profanare nu e o *iluzie* a victimei: e o percepție corectă a ceea ce i s-a făcut deliberat. Însă dacă ar fi să ne bazăm pe explicațiile date interesului sexual și plăcerii sexuale în literatura standard, această percepție va părea cu totul irațională, iar victimele violului care protestează vehement vor fi comparate cu cei care încearcă să-i dea în judecată pe trecătorii care s-au lovit de ei pe stradă. (Prin literatură standard înțeleg acel curent de gândire bine știut care-a căpătat o importanță subită odată cu rapoartele Kinsey și care are în spate o filozofie perfect ilustrată de enciclopedia lui Alan Soble, intitulată *Sexul de la Platon la Paglia*.)

Incestul reprezintă un caz similar. Putem simți simpatie pentru Siegmund și Sieglinde din *Walkiria*, pentru că ei își recunosc înrudirea doar într-o stare de excitație împărtășită – pe care apoi o acceptă cu noblețe, ca pe un act de sfidare. Nu crescuseră într-un același cămin, iar faptul că erau frate și soră le devine limpede de-abia când dorința lor reciprocă e pe deplin instalată. În afara unor astfel de cazuri excepționale, incestul ne provoacă o neliniște puternică aproape tuturor. Freud a încercat să explice acest fapt, susținând că repulsia față de incest e un mecanism de apărare împotriva unei dorințe profunde de a-l comite. Psihologia evoluționistă dă o altă explicație, contrară chiar – și anume că această repulsie e o adaptare. Genele care n-o produc în încarnările umane au dispărut. Dar nici Freud și nici psihologia evoluționistă nu ne spun nimic despre miezul moral al chestiunii, și anume experiența repulsiei ca atare, pe care o conceptualizăm, după cum arătam mai devreme, cu ajutorul noțiunilor de pângărire și profanare. Aceste noțiuni ne ajută să înțelegem de ce Iocasta s-a spânzurat și de ce Oedip și-a scos ochii, în vreme ce nici Freud și nici psihologia evoluționistă nu reușesc să explice astfel de comportamente care – din perspectivele lor rivale – sunt de-a dreptul extravagante.

Filozofia modernă acceptă că personalitatea e o categorie morală fundamentală – poate însăși condiția de acces la poziția de subiect moral. Mulți filozofi recunosc chiar că ea e o idee relațională: ești o persoană doar în măsura în care participi la rețeaua de relații interpersonale pe care am descris-o în capitolul 2. Pentru a fi o persoană, așadar, trebuie să ai acele capacități care fac posibile astfel de relații. Printre ele se numără conștiința de sine, responsabilitatea și rațiunea practică. Persoanele intră sub incidența legii morale a lui Kant: trebuie să se respecte reciproc ca persoane. Cu alte cuvinte, trebuie să-și acorde reciproc o sferă de suveranitate. În sfera ta de suveranitate, orice e înfăptuit, precum și orice ți se întâmplă, în măsura în care faptele sau întâmplările țin de alegerile umane, depinde de alegerile tale. După cum am arătat în capitolul 3, acest lucru poate fi garantat doar dacă indivizii sunt ocrotiți împotriva altora de un zid de drepturi și protejați împotriva agresiunilor de un concept de merit. Fără drepturi și merite, indivizii nu sunt suverani, ci supuși. Drepturile și meritele sunt inerente condiției înseși de persoană și nu decurg din vreo convenție sau înțelegere. Cu alte cuvinte, ele sunt „naturale“.

Dar nimic din toate astea nu explică repulsia față de viol. Conceptul de drept natural e

o noțiune prea formală: ne spune doar că o persoană are dreptul de a nu fi violată, de vreme ce violul înlătură consimțământul, disprețuiește voința și tratează cealaltă persoană ca mijloc pentru obținerea plăcerii. Evident, toate acestea sunt rele. Însă același delict e comis și de cineva care îmbrățișează o altă persoană împotriva voinței acesteia sau care, într-o stare de excitare și fără știința persoanei în cauză, o privește în timp ce se dezbracă. Dar în lipsa elementului de pângărire, nu avem încă adevăratele dimensiuni ale delictului.

Asta nu înseamnă că moralitatea respectului interpersonal e irelevantă. Dimpotrivă, ea explică multe dintre intuițiile noastre morale. Însă conceptul liberal abstract al persoanei ca centru al alegerii libere, a cărei voințe e suverană și ale cărei drepturi dictează îndatoririle noastre față de ea, acoperă doar o parte a reflecției morale. Persoanele pot fi pângărite, profanate, murdărite. Dacă trecem cu vederea acest lucru, atunci nu numai că morala sexuală tradițională ne va părea opacă și inexplicabilă, dar nici nu vom putea dezvolta o altă morală sexuală mai potrivită (cum ar fi de dorit) epocii în care trăim.

DORINŢĂ ŞI PÂNGĂRIRE

Multe dintre trăsăturile situației noastre curente aduc o confirmare circumstanțială a acestei observații. De pildă, existența unui sentiment din ce în ce mai pregnant de dezgust față de pedofilie. De unde vine el? Din faptul că un copil nu a atins încă „vârsta consimțământului“? E abuzul asupra copilului similar cu servirea de alcool minorilor? Să fie acesta singurul motiv pentru care condamnăm pornografia ce-i implică pe copii sau pentru care căutăm să facem pornografia inaccesibilă copiilor (ca să nu mai vorbim, fără rost de altfel acum, de restul categoriilor de vârstă)? Sau să luăm, de pildă, noile forme de infracțiune sexuală, săvârșite adeseori într-un campus: tinerii cred, dintr-un motiv sau altul, că totul se reduce la consimțământ, că el ar fi condiția necesară și suficientă pentru o partidă „bună“ de sex. Uneori rezultatul e o partidă „proastă“ – sentimentul acela subit de violare ce apare atunci când o persoană recunoaște, prea târziu, că *nu* totul se reduce la consimțământ, la urma urmelor. Ceea ce duce la acuzația de „viol romantic“ (*date rape*) – în sine, un atac nedrept asupra seducătorului și, totodată, o încercare disperată de partea celui sau celei care acuză de a-și înțelege propriile sentimente morale. Deriva în care se află mulți tineri în zilele noastre e o dovadă, după opinia mea, că morala desacralizată promovată de consensul liberal e incapabilă să facă față emoțiilor noastre sexuale.

Importanța ideii de pângărire poate fi văzută deja în fenomenul excitației sexuale, care nu e o stare a trupului, deși implică anumite schimbări corporale. Este o deșteptare a unei persoane în raport cu altă persoană și o formă de comunicare în care gândurile la persoana întâi și cele la persoana a doua sunt definitorii pentru intenționalitatea a ceea ce simte fiecare. Oamenii se uită unii *la* alții, așa cum o fac și animalele. Dar fiecare privește, totodată, *înăuntrul* celuilalt, îndeosebi atunci când excitația e reciprocă. Privirea în semn de dorință e ca o citație, o chemare adresată sinelui celuilalt să-și manifeste prezența prin ochi, să-și împletească propria libertate și individualitate în privirea cu care-l scrutează pe celălalt. În incomparabila sa descriere a fenomenologiei dorinței, Sartre evidențiază

această experiență ca fiind specifică dorinței și o marcă a caracterului ei metafizic – a faptului că ea e adresată celuilalt în calitatea lui sau a ei de subiect liber, nu de obiect.[104] Pentru Sartre, privirea în semn de dorință (*le regard*) e un apel la libertatea celuilalt, o trăsătură pe care el o leagă de mângâierea în semn de dorință, care e atât de diferită și totodată aproape de nedistins de mângâierea în semn de simplă afecțiune, și care cheamă, precum un duh, subiectivitatea celuilalt la suprafața trupului, pentru ca acolo ea să se dezvăluie și să fie cunoscută. Mângâierea și atingerea în semn de dorință au un caracter *epistemic*: ele sunt o explorare, nu a unui trup, ci a unei ființe libere în întruparea sa. Dar subiectul astfel adus la suprafață e într-o situație riscantă. Privirea care scrutează se poate preschimba în privire care se uită *la* celălalt, pentru a evalua trupul fără a da nici o atenție subiectului al cărui trup e supus examinării. Posibilitatea pângăririi și a profanării e inerentă fenomenului însuși.

Într-o astfel de manieră, mi se pare mie, am putea folosi filozofia persoanei pentru a reconstitui unele dintre adevărurile scoase în relief de etica pângăririi și a tabuului: e ceea ce am încercat să fac în cartea mea *Dorința sexuală*, în care arăt că fenomenele asociate dorinței pot fi înțelese ca făcând parte dintr-o negociere între ființe libere și responsabile ce se doresc reciproc ca persoane.[105] Cum arătam în capitolul 2, persoanele sunt indivizi nu doar în sensul slab al cuvântului, de substanțe ce pot suferi schimbări, dar pot fi re-identificate, ci în sensul tare al cuvântului, de ființe identificate, atât de sine, cât și de către alții, drept unice, de neînlocuit, *neadmițând substitute*. Tocmai această idee a încercat Kant să o surprindă prin teoria lui despre persoană ca „scop în sine“. Într-un fel sau altul, în ochii celor care se află într-o relație personală cu ea, o persoană liberă este ființa care este și care nu poate fi niciodată înlocuită cu un echivalent. Prin urmare, moralitatea sexuală nu va putea fi niciodată redusă la o negociere între ființe libere în vederea consimțământului. Și asta pentru că ceea ce e supus, în primul rând, riscului e tocmai poziția lor de indivizi întrupați, ce nu pot fi substituiți unul altuia.

PIETATE

Cu asta, ajung la cea de a doua obiecție, care pleacă de la caracterul situat al agentului moral, constrâns de exigențe morale ce nu fac obiectul alegerii lui. Conceptul folosit în Antichitate pentru a articula aceste exigențe era acela de pietate – *pietas* – și, pentru mulți gânditori ai Romei antice, exprima esența practicii și gândirii religioase. Pietatea e o atitudine de supunere și ascultare față de autorități pe care nu le-ai ales. Obligațiile pioase, spre deosebire de obligațiile contractuale, nu provin din consimțământul de a le respecta. Ele provin din impasul ontologic al individului.

Obligațiile filiale sunt un exemplu edificator. N-am consimțit să fiu născut și crescut de această femeie. N-am semnat cu ea nici un contract și n-am cum să știu, dinainte, în ce va consta, de la un moment la altul, obligația mea față de ea sau ce anume ar duce la îndeplinirea respectivei obligații. Confucianismul dă o mare importanță obligațiilor de

acest fel – obligațiilor legate de *li* – și măsoară virtutea unei persoane aproape în exclusivitate pe scara pietății. Capacitatea de a recunoaște și îndeplini obligații impuse e dovada unui caracter mult mai de încredere decât capacitatea de-a cădea la înțelegere și de-a se ține de cuvânt – cam asta ar fi ideea.

Filozofia politică înțeleasă ca disciplină academică își are originile în Epoca Luminilor, în conceptul de cetățenie apărut odată cu contractul social și în dorința de a înlocui autoritățile tradiționale cu alegerea populară ca principiu al legitimității politice. Nu-i de mirare că ea a arătat prea puțin interes pentru pietate, care – în măsura în care a fost recunoscută – a fost relegată în sfera privată sau în acele „concepții despre bine“ de care Rawls face abstracție în versiunea lui a contractului social, de vreme ce ele dovedesc că, în sinea lor, oamenii obișnuiți sunt foarte diferiți de ficțiunile numenale imaginate de el. Se poate spune, cred, că principala sarcină a gândirii politice conservatoare, așa cum a fost ea reprezentată de Burke, Maistre și Hegel, a fost aceea de a repune obligațiile pioase la locul lor, în centrul imaginii. Și aveau dreptate să-și asume această sarcină. Unul dintre lucrurile inacceptabile ce definesc filozofiile politice care, la ora actuală, se întrec să obțină adeziunea noastră este acela că ele ignoră cu desăvârșire faptul că, în cea mai mare parte, ceea ce suntem și datorăm a fost stabilit fără consimțământul nostru.

În *Principiile filozofiei dreptului*, Hegel definește familia ca sferă a obligațiilor pioase, iar societatea civilă, ca sferă a alegerii libere și a relațiilor contractuale.[106] Între ele există o opoziție dialectică, tinerii străduindu-se, în mod firesc, să se desprindă de legăturile familiale pentru a se lansa în sfera alegerii – doar pentru a se lăsa ademeniți de iubire și de noua legătură impusă ce derivă din ea. Acest conflict dialectic ajunge la o stare de echilibru, după părerea lui Hegel, doar pentru că el e sublimat (*aufgehoben*), adică depășit și totodată păstrat, într-o formă mai înaltă de obligație impusă – aceea față de stat, care încadrează și ocrotește toate acordurile noastre prin siguranța și stabilitatea legii. Abnegația ce ne leagă de stat e și ea o legătură pioasă – nu foarte diferită de acel cvasi-contract dintre vii, nenăscuți și morți despre care Burke scrie atât de tulburător în răspunsul dat lui Rousseau[107].

Deslușirea acestor idei sugestive într-un limbaj care să le adapteze timpurilor și circumstanțelor în care trăim nu e o sarcină ușoară. Dar dacă nu e îndeplinită, nu vom ajunge niciodată la o concepție a organizării politice care să-i dea acesteia un statut mai sigur decât acela al unei înțelegeri provizorii și neîntemeiate. Iar pentru a o îndeplini cu adevărat va trebui, după părerea mea, să acceptăm intuiția profundă, împărtășită de Burke, Maistre și Hegel, potrivit căreia destinul organizării politice și destinul familiei sunt strâns legate. Familiile și relațiile înglobate de ele sunt trăsături neaccidentale ale vieții interpersonale, la fel cum sunt și experiențele pângăririi și violului descrise mai sus.

SACRU ȘI PROFAN

În toate societățile, riturile de trecere au un caracter sacramental. Ele sunt episoade la care sunt prezenți atât cei morți, cât și cei nenăscuți. Zeii înșiși arată un interes mistuitor față de

aceste rituri, la care participă uneori în persoană. În momentele marcate de rit, timpul se oprește; sau, mai bine spus, momentele acestea sunt eterne, într-un fel aparte. Trecerea de la o condiție la alta se face în afara timpului – ca și cum participanții la rit s-ar scălda, pentru o clipă, în apele eternității. Aproape toate religiile tratează riturile de trecere în acest fel, ca „punct de întâlnire al eternității cu timpul“, după expresia lui T.S. Eliot.

Ritualurile legate de naștere, căsătorie și moarte sunt, așadar, manifestări fundamentale ale sacrului. Astfel de evenimente sunt „scoase“ din scurgerea obișnuită a vieții și aduse „ofrandă“ tărâmului lucrurilor eterne. Unii antropologi și sociologi s-au aventurat să explice această experiență, cel mai cunoscut dintre ei fiind, poate, René Girard, pentru care originile experienței sacrului se găsesc în jertfele ispășitoare prin care comunitățile umane își elimină resentimentul endogen. Teoria lui Girard, ca și teoria morală a lui Nietzsche, ia forma unei „genealogii“ sau, mai degrabă, a unui „mit al creației“: o descriere fantezistă a originilor societății umane din care să se poată deduce o explicație a structurii ei actuale.[108] Și tot ca Nietzsche, Girard vede condiția primitivă a societății ca fiind una conflictuală. Din încercarea de a rezolva acest conflict originar ia naștere experiența sacrului.

Potrivit lui Girard, societățile primitive sunt cuprinse de „dorința mimetică“, pe măsură ce rivalii se luptă să-și egaleze posesiunile sociale și materiale, acutizând astfel antagonismele și precipitând ciclul răzbunării. Soluția constă în identificarea unei „victime“, a unei persoane însemnate de soartă ca fiind „în afara“ comunității și, prin urmare, lipsită de dreptul de a se răzbuna, care poate fi ținta setei colective de sânge și poate pune capăt lanțului vendetei. Găsirea unui țap ispășitor e modul prin care o societate restaurează „diferența“ și astfel se reface pe sine. Unindu-se împotriva țapului ispășitor, oamenii își uită rivalitățile și se împacă. Prin moarte, țapul ispășitor izbăvește societatea de violența acumulată. De aici și caracterul lui sacru, care nu e altceva decât ecoul îndepărtat al venerației, ușurării și atașamentului visceral reînnoit față de comunitate resimțite în momentul morții lui. După părerea lui Girard, o tragedie precum *Oedip rege* trebuie privită drept o repovestire a ceea ce, la origine, era un sacrificiu ritual, în care victima e aleasă în așa fel încât să concentreze și să îngrădească nevoia de violență. Prin incest, regalitate sau *hybris* lumesc, victima e însemnată ca fiind un străin, cineva care nu e cu noi și care, așadar, poate fi sacrificat fără ca ciclul răzbunării să fie reluat. Victima e astfel sacrificată și totodată sacră, izvorul din care se trag năpastele cetății, dar și tămăduirea lor.

În multe din poveștile Vechiului Testament, îi vedem pe israeliții antici luptând împotriva acestui impuls sacrificial. Poveștile despre Cain și Abel, Avraam și Isaac, Sodoma și Gomora sunt rămășițele unor conflicte prelungite, în care ritualul e abătut de la victima umană și atașat mai întâi sacrificiilor animale iar, în cele din urmă, cuvintelor sacre. Și astfel, din competiție, conflict și rivalitate sexuală s-a ivit o morală viabilă. Religia, pentru Girard, nu e sursa violenței, ci soluția ei – înfrângerea dorinței mimetice și depășirea resentimentelor și invidiilor spre care sunt ademenite comunitățile umane de dinamica lor competitivă.

Teoria lui Girard e problematică din multe motive, și nu în ultimul rând pentru că pare să presupună ceea ce caută să explice – și anume, presupune că victima originală, în starea ei sacrificială, posedă deja o aură de sacralitate. În acest sens, teoria girardiană suferă de

același defect pe care îl prezintă și „genealogia“ moralei a lui Nietzsche. Poate că acesta e un neajuns specific abordărilor genealogice – fie pornesc de la o situație în care conceptul vizat e deja aplicat, fie nu reușesc să arate cum anume putem ajunge să-l aplicăm. Mai mult decât atât, teoria lui Girard pare să nu ia în considerare exemplul cel mai grăitor al sacrului, așa cum l-am descris eu: ritul de trecere, care marchează ieșirea efemeră din timp a comunității. Lăsând la o parte aceste carențe, teoria lui e aplicabilă acelor aspecte ale moralității care sunt fundamentale pentru etica pângăririi și a tabuului. Sacrificiu, moarte, corupție și miasmă – toate acestea sunt prezente în sentimentul primitiv al sacrului, ca intruziune din afară în lumea libertății umane. Lucrurile sacre sunt atât interzise (celor neinițiați), cât și poruncite (celor care vor să urmeze calea cea dreaptă). Ele sunt dezvăluite în „sacramente“ sau taine – adică în acțiuni care îi ridică pe participanți într-o sferă mai înaltă și-i așază printre nemuritori. Mai mult decât atât, lucrurile sacre pot fi profanate și pângărite, aceasta fiind trăsătura lor cea mai însemnată. Cel care atinge obiectele sacre fără respectul cuvenit sau într-o stare „neinițiată“, cel care le ia în derâdere sau le batjocorește comite un soi de crimă metafizică. El sau ea târăște ce e sfânt în lumea lucrurilor obișnuite și-i nimicește aura. Pentru o astfel de faptă, oamenii au avut dintotdeauna de îndurat cele mai cumplite pedepse, iar dorința de a pedepsi dăinuie până astăzi. Pe lângă asta, Girard ne prezintă în termeni evocatori legătura dintre sacru și sacrificiu, precum și importanța pe care o are pentru amândouă natura noastră de ființe întrupate și muritoare. În fundalul tuturor lucrurilor și emoțiilor sacre se află moartea, ca fenomen pe care ele îl prefigurează sau care face ca ele să fie ceea ce sunt.

EVOLUŢIA ȘI SACRUL

Psihologia evoluționistă nu va găsi nimic surprinzător într-o concepție care acordă un loc central conceptelor de pângărire, pietate și sacru în viața unui agent moral. Aceste concepte, precum și doctrinele care le explică sunt ușor de interpretat ca raționalizări ale „strategiilor evolutiv stabile“ ale genelor care le alimentează. Și într-adevăr, în materie de sex și moralitate sexuală, e uluitor să constați abisul care se cască între așteptările create de psihologia evoluționistă și ceea ce morala liberală ar putea recunoaște ca legitim. Ezit însă să mă bazez pe psihologia evoluționistă, pentru motivul pe care l-am explicat deja. O trăsătură poate fi considerată drept o „adaptare“ de îndată ce putem arăta că absența ei ar constitui un dezavantaj genetic. În acest sens, repulsia față de incest e clar o adaptare. Dar asta nu spune nimic despre *gândurile* pe care se întemeiază această repulsie sau despre *intenționalitatea profundă* a sentimentelor pe care teoria pretinde să le explice. Ea e, așadar, complet neutră în privința justificării reale a acestor gânduri și sentimente, precum și în privința substratului ontologic al conceptelor folosite în exprimarea lor. O psihologie evoluționistă a religiei va arăta, fără doar și poate, că fenomenul credinței religioase constituie un avantaj reproductiv, așa cum competența matematică e un avantaj reproductiv (de vreme ce altele au dispărut).[109] Dar psihologia evoluționistă va lăsa neatinse problemele de epistemologie a religiei, așa cum lasă neschimbate standardele

demonstrației matematice.

Așadar, nu putem conta pe psihologia evoluționistă să ne livreze bazele conceptelor și concepțiilor discutate aici. Chiar dacă acceptăm povestea complicată pe care-o spune Girard despre originile noțiunii de sacru în sacrificarea țapului ispășitor și violența rituală, asta nu ne *dă dreptul* la acel concept sau la ideile notabile care-i sunt asociate. Căci lucrurile sacre țin de o *altă rânduială* decât aceea a lumii empirice. Ele sunt vizitatori veniți dintr-o altă sferă, ce marchează locurile din lumea empirică de unde privim în afară, către lumea transcendentală. Am putea *justifica* această descriere a lor doar într-o manieră negativă, arătând neputința oricărei analize pur empirice de a le surprinde conținutul și insistând, totodată, că acesta e un *conținut autentic* pe care îl înțelegem clar.

CÂTEVA OBSERVAŢII DESPRE RĂU

Argumentul de față mă duce spre o poziție dificilă: vreau să susțin că ideile de pietate, pângărire și sacru ne sunt necesare, dar și că semnificația și temeiul lor pot fi furnizate de filozofia persoanei înzestrate cu facultatea alegerii libere, așa cum am expus-o eu. Fără a încălca supozițiile ontologice ale contractarianismului liberal, vreau să repun în drepturi imaginea completă a agentului moral întrupat, așa cum o cunoaștem din literatura, arta și religia civilizației noastre. Alte concepte sunt, de asemenea, implicate în completarea acestei imagini, îndeosebi conceptele de frumos și de rău. Despre primul am vorbit într-o altă carte[110]. În loc de concluzie la o expunere care se deschide spre un vast peisaj intelectual, voi face câteva observații despre cea de-a doua idee, câteva cugetări despre legătura dintre rău și viziunea religioasă asupra lumii, lăsând în sarcina cititorului să reflecteze asupra felului în care argumentele din capitolul prezent ar putea fi încorporate într-o teorie credibilă a persoanei.

Facem o distincție între oamenii diabolici și cei răi. Cei din urmă sunt ca oricare altul dintre noi, doar că au defecte mai multe sau mai grave. Ei fac parte din comunitate, chiar dacă se poartă urât cu ea. Putem discuta cu ei, îi putem îndrepta, ne putem împăca cu ei și, în cele din urmă, îi putem accepta. Ca și noi, sunt făcuți din „lemnul strâmb al omenirii“[111]. Există, însă, și indivizi diabolici, care nu sunt deloc așa, de vreme ce ei nu fac parte din comunitate, chit că locuiesc pe teritoriul ei. Tipul lor de răutate este poate prea bine ascuns și prea pervers pentru a putea fi observat, și orice dialog cu ei va fi, din partea lor, o prefăcătorie. Nu e loc, în ei, de îndreptare și nici vreo cale ce duce spre împăcare și acceptare. Chiar dacă îi considerăm oameni, defectele lor nu sunt remediabile precum cele obișnuite, omeneşti, ci au o altă origine, de natură metafizică. Ei sunt vizitatori veniți dintr-o altă sferă, încarnări ale Diavolului. Chiar și farmecul lor – și e un fapt recunoscut că oamenii diabolici sunt adeseori fermecători – e o dovadă în plus a Alterității lor. Într-un anumit sens, ei sunt negarea umanității, posedând o seninătate totală și nefirească față de lucrul pe care caută să-l distrugă.

Această caracterizare a răului absolut e cuprinsă, în rezumat, în faimoasa replică pe care Goethe o pune în gura lui Mefistofel: „Ich bin der Geist, der stets verneint“[112] [„Sunt

spiritul ce-ntotdeauna neagă“]. În vreme ce omul rău e mânat de propriul interes, până într-acolo încât îi nesocotește sau îi calcă în picioare pe cei care-i stau în cale, omul diabolic e profund interesat de alții, față de care are intenții aproape altruiste. Scopul lui nu e să se servească de ceilalți, așa cum Faust se servește de Gretchen, ci să-i văduvească de propriul sine. Mefistofel speră să-i fure și să-i distrugă sufletul lui Faust, și – pe parcurs – să distrugă sufletul Margaretei. Astăzi am zice mai degrabă *sine* decât *suflet*, pentru a evita conotațiile religioase. Însă acest cuvânt nu e decât un alt nume pentru același mister metafizic în jurul căruia sunt clădite viețile noastre – misterul perspectivei subiective. Oamenii diabolici nu îți amenință neapărat trupul; dar ei îți amenință, fără doar și poate, sinele.

Nu trebuie să ne mirăm, așadar, că oamenii diabolici ne par adeseori impenetrabili. Oricât de limpezi le-ar fi gândurile, oricât de evidente faptele, motivele lor sunt stranii, inexplicabile, ba chiar oculte. Amabilitatea și farmecul lui Mefistofel nu pot masca chinul lăuntric pe care-l aduce cu sine din ținutul lui de baștină. Dar când vine vorba despre Iago, de pildă, personajul negativ din piesa lui Shakespeare *Othello*, suntem derutați. Ca personaj, Iago e foarte convingător; dar convingerea noastră vine din respectul amestecat cu teamă pe care ni-l inspiră. Prin vorbele și faptele sale, Iago ne face să recunoaștem cu stupoare că intenția lui chiar e aceea de a-l distruge pe Othello, că nu e motivat de nimic altceva decât dorința de a face acest lucru teribil și că nu există rugăminte sau argument care să-l poată întoarce din drum. La urma urmei, Iago caută să-l distrugă pe Othello, făcându-l pe acesta să o distrugă pe Desdemona, deși ea nu i-a făcut lui Iago nici un rău. Tocmai natura incomprehensibilă, *numenală*, ca să zicem așa, a motivației lui Iago e cea care-l ajută s-o disimuleze așa de bine. Când ne uităm în sufletul lui Iago, găsim un hău, un neant; ca și Mefistofel, el e o mare negație, un suflet compus din antispirit, așa cum un corp ar putea fi compus din antimaterie.

În lumea noastră umană, individul diabolic e ca o fisură prin care putem întrezări abisul. Aici găsim, după părerea mea, o explicație a fenomenului pe care Hannah Arendt l-a denumit, pe scurt, „banalitatea răului“, expresie folosită de ea pentru a descrie mentalitatea birocratică a lui Adolf Eichmann.[113] Teribila distrugere dezlănțuită dinadins asupra ființelor umane în vremurile noastre, în numele unei ideologii oarecare, nu a fost pusă la cale de oameni diabolici. De fapt, așa cum a arătat Bettina Stangneth, Eichmann era un individ stăpânit de o ură patologică împotriva evreilor, și nicidecum birocratul narcisist imaginat de Arendt.[114] Dar putem presupune, fără probleme, că descrierea lui Arendt, deși incorectă în privința lui Eichmann, se putea aplica altor comandanți de lagăre de concentrare, mulți dintre ei fiind birocrați deprinși să se supună ordinelor și dispuși, atunci când ar fi fost timpul să nu se supună, să-și sacrifice conștiința de dragul propriei siguranțe. Poate că, în ochii lor, tortura, înjosirea și moartea, a căror dirijare le cădea în sarcină, nu erau din vina lor, ci mai degrabă efecte inevitabile ale unei mașinării puse în mișcare fără ajutorul lor. Răul se întâmpla în jurul lor, dar nu era ceva ce ei înfăptuiau.

Desigur, respingem scuzele unor astfel de oameni și îi considerăm răspunzători pentru suferința pe care ar fi putut să o prevină, chiar dacă asta i-ar fi costat scump. Recunoaștem că lagărul morții nu a fost o simplă nenorocire care s-a petrecut, ci o oroare care a fost săvârșită și în care toate oficialitățile au fost implicate. Așa cum arată Arendt și Stangneth,

lagărele erau menite nu doar să anihileze ființe umane, ci și să le răpească acestora umanitatea. Prizonierii trebuiau tratați ca niște obiecte, umiliți, înjosiți, reduși la o situație de extremă, neajutorată și chinuitoare mizerie, care să suprime în ei și ultimele rămășițe de libertate. Cu alte cuvinte, scopul era același cu cel urmărit, în feluri diferite, de Iago și Mefistofel, și anume acela de a-i văduvi pe prizonieri de suflet. Lagărele erau animate de antispirit, iar cei ajunși, fără voie, în ele se mișcau poticnit ca sub povara unui mare semn al negației. Acești antioameni păreau respingători și dăunători celor cărora le era permis să-i observe. Prin urmare, exterminarea lor putea fi prezentată ca necesară, dispariția lor într-un hău de uitare colectivă devenind echivalentul spiritual al materiei ce se prăbușește într-o gaură neagră.

Corect înțelese, așadar, lagărele nu au fost groaznice în felul în care un cutremur, un incendiu de pădure sau o foamete pot fi groaznice, deși aceste dezastre naturale pot provoca o suferință la fel de mare. Lagărele nu au existat doar pentru a provoca suferință; ele au fost gândite ca instrumente de eradicare a umanității victimelor lor, ca mecanisme prin care trupul era folosit pentru distrugerea subiectului întrupat. Odată anihilat sufletul, distrugerea trupului nu mai era percepută ca omor, ci doar ca un soi de combatere a dăunătorilor. Aceasta, cred eu, e una din mărcile răului absolut: anume încercarea sau dorința de a distruge sufletul altuia, astfel încât orice urmă a valorii și semnificației ființei celuilalt să fie ștearsă. Torționarul își dorește ca voința, libertatea, conștiința și integritatea victimei să fie distruse de durere, pentru a se putea bucura de spectacolul a ceea ce Sartre a numit atât de grăitor „lepădarea de libertate“[115]. Cu alte cuvinte, torționarul se folosește de trup pentru a distruge ființa de persoană întâi a altuia și găsește delectare în spectacolul destrămării și umilinței care pot fi provocate prin durere.

Am descris lagărele ca având un scop. Dar al cui anume? Această întrebare ne aduce față în față cu o altă enigmă a răului absolut, care i-a preocupat pe mulți scriitori în vremurile noastre, de la Orwell la Soljenițîn. E adeseori greu de găsit un răspuns la întrebarea dacă un individ anume a intenționat, personal, degradarea din lagărele morții. Desigur, unii dintre conducătorii naziști, inclusiv Eichmann, au avut această intenție, căci erau animați de o ură pe care doar cele mai brutale forme de chin o puteau satisface. În cazul sovietic însă, lagărele au dăinuit cu mult după moartea lui Lenin, a lui Stalin și a anturajului lor, când nici unul dintre cei ce vizaseră acest rezultat nu mai era în viață, când până și cei care se ocupau de administrarea sistemului regretau existența lui, și când nici unul dintre cei cu putere de decizie nu se credea altceva decât o rotiță neputincioasă într-o mașinărie mare.[116]

A spune, așa cum fac mulți, că lagărele erau opera Diavolului nu e decât un fel de a reformula problema, nu de a o rezolva. Căci oare de ce tocmai *această* metaforă ni se impune atunci când încercăm să reprezentăm cu acuratețe gravitatea faptelor? Întrebarea își are o paralelă în problema libertății umane. Din perspectiva științelor biologice, libertatea poate părea, la rândul ei, o metaforă: dar conceptul ne e impus de viață, de efortul de a ne raporta unii la alții ca ființe umane. În opinia mea, cel mai mare merit al lui Kant e acela de a fi recunoscut că însuși efortul de a comunica ne constrânge să ne purtăm unii cu alții nu ca și cum am fi organisme sau lucruri, ci ca persoane care acționează liber, care au capacitatea răspunderii raționale și care trebuie tratate drept scopuri în sine. Și

chiar dacă teoria kantiană a libertății ne pare o aberație metafizică, fenomenul pe care ea încearcă să-l explice nu poate fi negat. Tot așa, putem respinge o anumită teorie a răului pe motiv că abundă în presupoziții metafizice fără acoperire. Însă fenomenul *în sine* e metafizic – nu ține *de* lumea aceasta, deși se manifestă *în* ea – și asta ne face să-l descriem în acest fel.

MORALĂ ȘI CREDINȚĂ

Conceptele de rău și de sacru descriu forțe ce par să acționeze asupra vieții noastre din afară. Înțelegerea pe care o avem despre aceste forțe posedă aceeași intenționalitate extinsă pe care am atribuit-o reacțiilor interpersonale. Așa cum sugerează primul capitol, în concepția noastră despre lume există un fel de anticipare a transcendenței – o aspirație spre ceea ce e dincolo chiar și de orizontul inaccesibil al sinelui celuilalt.[117] Această anticipare stă la baza tuturor raporturilor noastre interpersonale; ba chiar ne impregnează în întregime viața. E o experiență al cărei inefabil o face și mai valoroasă: pentru că ea ne reorientează către o sferă ce nu poate fi atinsă printr-un efort pur uman și care nu poate fi cunoscută pe nici o altă cale.

Există o tradiție în filozofie, începând cu Platon, pentru care doctrinele pedepsei și răsplății divine nu vin în sprijinul vieții morale, ci mai degrabă îi iau din demnitate. Susținătorii acestei tradiții au dreptate să insiste că motivul moral e diferit de speranțele și temerile la care religiile recurg pentru a-l justifica. Cu toate astea, legătura dintre moralitate și religie nu e accidentală, iar observațiile din acest capitol explică de ce. Ca persoane, ne facem pe noi înșine răspunzători pentru faptele și stările noastre mentale. Obiceiul de a căuta rațiuni care să ne justifice în ochii celorlalți ne determină să cerem astfel de rațiuni de la propria noastră persoană. Prin urmare, chiar și atunci când nu ne observă nimeni, suntem judecați. Conștiința propriilor vini ne apasă: căutăm absolvire și suntem adeseori plini de remușcări, fără a ști cărei persoane umane i-am putea cere iertare. Acesta e înțelesul păcatului originar, al „vinei de a exista ca atare“, în cuvintele lui Schopenhauer – *die Schuld des Daseins*, vina de *a exista ca individ*, în relații libere cu cei asemeni nouă.[118]

Astfel de sentimente de vinovăție pot fi mai mult sau mai puțin puternice. Unii sunt experți în a le cultiva – Al-Ghazālī, de pildă, sau Kierkegaard și Novalis. Chiar și la oamenii obișnuiți, *hommes moyens sensuels*[119], aceste sentimente cotidiene persistă, în ciuda efortului de a le risipi. Ele insuflă acel dor adânc care-și găsește expresia în arta tragică și care motivează iubirile și temerile cele mai arzătoare pe care le-avem pe-această lume: dorul de mântuire, jindul după acea binecuvântare care ne alină vina. Experiențe-limită precum îndrăgostirea, însănătoșirea după o boală, faptul de a deveni părinte și venerația resimțită în fața creațiilor sublime ale naturii ne dau un licăr al acestei binecuvântări. În astfel de momente, ne aflăm în pragul transcendentalului, aspirând la ceea ce nu poate fi ajuns sau cunoscut. Iar lucrul la care aspirăm, pentru că ne promite mântuirea, trebuie înțeles în termeni personali. E sufletul lumii, persoana întâi singular ce

i-a vorbit lui Moise dintr-un rug aprins.

Această aspirație spre ceea ce e transcendental și, totodată, personal face legătura cu etica pângăririi și a tabuului. Ea stă la baza distincției dintre sacru și profan și dă sens ideilor de bine și de rău. Suprema binecuvântare, iertarea Mântuitorului, e totodată o purificare, o curățare a spiritului și o biruință asupra alienării. Asta întrezărim și sperăm să atingem prin rugăciune și în acele momente în care spiritul nostru se deschide spre sublim. În acele clipe, acceptăm că ființa noastră e un dar – ea ne-a fost *dăruită*, printr-un act de dăruire ce nu e altul decât actul primordial al creației. În confruntarea cu răul, avem de-a face cu opusul acestui dar, cu forța negativă care *ia* ce a fost dat și care se concentrează îndeosebi asupra persoanei, asupra sufletului, asupra acelui loc unde datul ființei poate fi cel mai clar dezvăluit și înțeles, și unde el poate fi distrus în modul cel mai spectaculos.

Astfel de gânduri și experiențe formează un soi de depunere în mintea ființei morale – nu o teorie explicită despre lume, ci un sediment al existenței individuale, care crește precum litiera unei păduri, hrănind plantele care-o hrănesc. Religia, astfel privită, e un produs al vieții morale și, totodată, lucrul care o ține în viață. Când înțelegem lumea ca dar al unei persoane transcendentale, a cărei prezență reală se face simțită în momentele sacre și care îi curăță pe cei ce se roagă, ne plantăm gândirea morală în solul fertil al practicilor religioase. Bine și rău, sacru și profan, mântuire, puritate și sacrificiu, toate ne sunt atunci inteligibile și ne îndrumă pe o cale a împăcării, atât cu oamenii din jurul nostru, cât și cu propriul destin ca ființe muritoare. Chiar și pentru cei care nu cred în adevărul literal al dogmelor religioase, atitudinea religioasă, precum și ritualurile care o exprimă oferă un alt fel de sprijin vieții morale. Religia, astfel înțeleasă, e o *dedicare* a ființei proprii.

Observațiile acestea sunt oferite cu titlu de sugestie. Mai degrabă decât să încarc această mică lucrare cu eforturile mele de a le găsi o explicație, trimit cititorul la cele două mari opere de artă care au căutat să arate ce înseamnă pentru noi mântuirea, în lumea scepticismului modern: *Frații Karamazov* a lui Dostoievski și *Parsifal* a lui Wagner. La aceste două mari realizări estetice, după părerea mea, perspectiva filozofică nu are mare lucru de adăugat.

---

100. John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1971; ed. revizuită, 1999; Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, ed. cit. [Trad. rom.: John Rawls, *O teorie a dreptății*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza“, Iași, 2012 (n. tr.).]

101. David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford University Press, Oxford, 1986; Loren Lomasky, *Persons, Rights, and the Moral Community*, Oxford University Press, Oxford, 1987; Darwall, *The Second-Person Standpoint*, ed. cit.; Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2006.

102. Aurel Kolnai, *Sexual Ethics: The Meaning and Foundations of Sexual Morality*, trad. Francis Dunlop, Ashgate, London, 2005.

103. Printre exemple se află Igor Primoratz, *Ethics and Sex*, Routledge, London, 1999; Richard Posner, *Sex and Reason*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992; Alan Soble, *Sex from Plato to Paglia: An Encyclopedia*, 2 vol., Greenwood Press, Westport, Conn., 2006 și altele.

104. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trad. Hazel Barnes, Methuen, London, 1960, p.

424. [Trad. rom.: Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul*, Paralela 45, București, 2004 (n. tr.).]

105. Roger Scruton, *Sexual Desire: A Moral Philosophy of the Erotic*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1986. [Trad. rom.: Roger Scruton, *Dorința sexuală: O cercetare filozofică*, Humanitas, București, 2019 (n. tr.).]

106. G.H.W. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, trad. și ed. T.M. Knox, Clarendon Press, Oxford, 1952. [Trad. rom.: G.H.W. Hegel, *Principiile filozofiei dreptului sau Elemente de drept natural și de știință a statului*, Univers Enciclopedic, București, 2015 (n. tr.).]

107. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, London, 1790. [Trad. rom.: Edmund Burke, *Reflecții asupra revoluției din Franța*, Nemira, București, 2000 (n. tr.).]

108. Vezi René Girard, *Violence and the Sacred* (1972), trad. Patrick Gregory, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1977. [Trad. rom.: René Girard, *Violența și sacrul*, Nemira, București, 1995 (n. tr.).]

109. Vezi David Sloan Wilson, *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*, University of Chicago Press, Chicago, 2002.

110. Roger Scruton, *Beauty: A very Short Introduction*,Oxford University Press, Oxford, 2009.

111. Immanuel Kant, *Idea for a General History with a Cosmopolitan Purpose* (1784), în *On History*, ed. Lewis White Beck, Bobbs-Merrill, New York, 1964, Teza a 6–a.

112. Faust I, v. 1338 (n.tr.).

113. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Viking, New York, 1963. [Trad. rom.: Hannah Arendt, *Eichmann la Ierusalim: Raport asupra banalității răului*, Humanitas, București, 2007 (n. tr.).]

114. Vezi Bettina Stangneth, *Eichmann before Jerusalem: The Unexamined Life of a Mass Murderer*, Bodley Head, London, 2015.

115. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant* (Paris, 1943), trad. Hazel E. Barnes, Methuen, London, 1957, pp. 393–407 [Trad. rom.: Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul*, Paralela 45, București, 2004 (n. tr.).].

116. Anne Applebaum, *Gulag*, Penguin, London, 2010.

117. Am dezvoltat această idee în cartea mea *The Soul of the World*, Princeton University Press, Princeton, 2014 [Trad. rom. *Sufletul lumii*, tr. Andreea Eșanu, în curs de apariție la Humanitas. (n. tr.).].

118. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, cartea a 3-a, §51, în *Sämtliche Werke*, ed. Arthur Hübscher, Eberhard Brockhaus Verlag, Wiesbaden, 1940, vol. II, p. 300, unde vorbește despre tragedie, care are de-a face cu păcatul originar, „die Erbsünde, d.h. die Schuld des Daseins selbst".

119. În fr. în original. Ficțiune juridică a „omului cu dorințe medii", a persoanei obișnuite sau rezonabile, ce servește ca termen de referință în deciziile curților de drept comun (n. tr.).

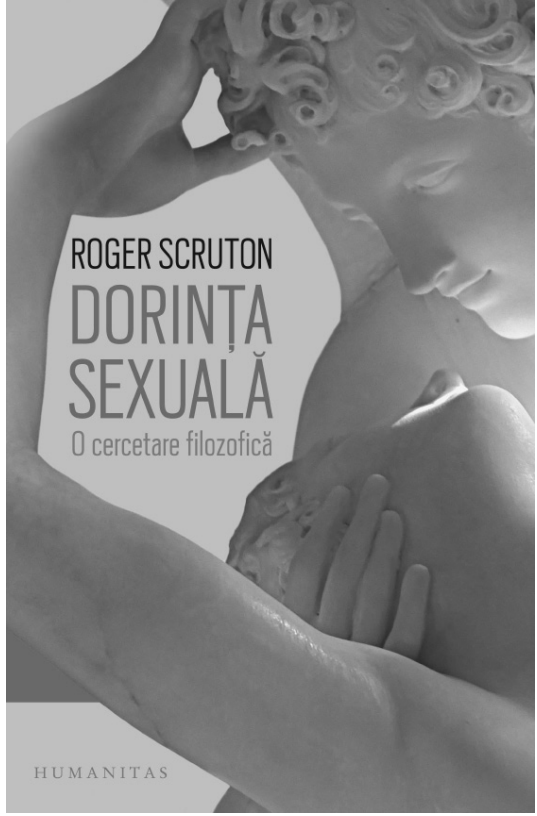
O carte minunat de incomodă, provocatoare și lucidă.
—*OBSERVER*

ROGER SCRUTON

FOLOASELE PESIMISMULUI

și pericolul falsei speranțe

HUMANITAS


ROGER SCRUTON
DORINȚA SEXUALĂ
O cercetare filozofică
HUMANITAS